



الدكتور موسى عبدالله

المدينة والاخلاق في خطاب الفارابي

من أجل استكمال إتيقا محذوقة في الفلسفة العربية الإسلامية

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون



الدكتور موسى عبدالله

أستاذ الفلسفة في جامعة سعيدة- الجزائر.

هذا الكتاب

يهدف هذا الكتاب إلى مقاربة إشكالية تتعلق بـ" الأخلاق على نحو إتيقي " ، والتي لم ترسم مباحثها عند الفلاسفة المسلمين على غرار المكانة التي احتلتها سائر المباحث الأخرى..على اعتبار أن ما أرخ للفلاسفة المسلمين في الغالب هو تكرار فرضية اهتمامهم بما كتب " أرسطو- المعلم الأول " عن الإلهيات والطبيعيات والمنطق.. وعزوفهم عن الأخلاقيات بفرضية أن الدين والأخلاق شيئا واحدا، أو أنهما يؤديان وظيفة واحدة.. مما ينم في اعتقادنا عن التداخل الكبير بين الديني والأخلاقي والديني والفلسفي.. وعدم تمييز الحدود الفاصلة بينهما معرفيا، في مقابل الحدود الواضحة في الفلسفة الإغريقية، (سواء بين الحقول المعرفية المتعددة أو بين الفلاسفة أنفسهم). وبفرضية أخرى مفادها، أن الأخلاق لا تبحث ما هو واقع وتحلله، بل تبحث فيما يجب أن نصير إليه ونحققه، وبالتالي الجانب العملي في الأخلاق كان ولا يزال من مهام غير الفلاسفة. وما يبرر هذه الفرضية الأخيرة، يتمثل في قلة نفوذ الفلاسفة المسلمين في فتح وتحرير مجال الأخلاق من قبضة رجال الدين (الفقهاء) مما أضعف تأهيلهم في تأسيس مبحثا مستقلا في الأخلاق على ضرب مما تفوقوا فيه في المباحث المعرفية الأخرى. الشيء الذي ضيَّق من المجال الأخلاقي كموضوع مستقل، إلاَّ ما جاء في بعض من الرسائل والفصول لدى " بن مسكويه والعامري وابن عدي والغزالي.."

من ذات الدوافع، كانت نصوص لفارابي إعادة تأملية تحليلية لحالة الخروج بالعقل (في فهم الفارابي) من الضروري إلى الممكن في ميدان الإتيقا، واضعين في الاعتبار فلسفته الغائية التأملية والموجّهة في بعض جوانبها لانفتاح العقل في المساحة الأخلاقية على نحو إتيقي، وربطه للعقل النظري (في تحديده الإغريقي) بالعقل العملي (التعاملي) في مجال الأخلاق.

ومن ثم، بحث المسلّمة الفارابية القائلة: " أن الإتيقا تشوق كل إنسان إلى السعادة والسعي نحوها على أنها كمال ماله " هي قدرة على " الاستكمال والاستيلاء على الممكن الذي فيه، في مقابل أخلاق " الملَة " وتلك هي المفارقة التي سعى إلى تأسيسها، باعتبار الإتيقا أنطولوجيا متغيرة.. " في أفعال البشر و تشوقاتهم واستعدادهم حسب اعتقاده.

ISBN 978-9931-369-15-8
9 789931 369158 >

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341357988
خلوي: 213661207603
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
بيروت – لبنان
email: rw.culture@yahoo.com

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي

«من أجل استكمال إتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية»

د. عبد الله موسى

المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي
تأليف: د. عبد الله موسى

الطبعة الأولى، 2013
عدد الصفحات: 206
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-15-8

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلــوي: 03 76 20 661 213+
وهــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 79 35 41 213+
خلــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

إهـــــداء

إلى الوالدين الكريمين رحمهما الله

محبة وعرفاناً . . .

مقدمة

إن الدفاع عن الأخلاق والسياسة في تراثنا الفكري عموما والفلسفي على الخصوص، يكشف عن النقاط التي يمكن أن تعد إرهاصات وبذور تنويرية تعدنا بالنماء والتطور في المستقبل... لأن من مظاهر التقصير الذي حاق بتراثنا الفلسفي خصوصا، هو ما لحق بالأبحاث التي تناولت فكر أبو نصر الفارابي -وأغلبها اقتصرت على تلخيص فكره- فإنها شغلت نفسها وقارئها بالتنقيب عن نسب كل فكرة من أفكاره، فهذه من أرسطو وأخرى مقتبسة من أفلاطون أو من أفلوطين... وهذه نزعة هُرمسية والأخرى إشراقية... وقلّ أن اهتمت هذه الأبحاث بفكر «الفارابي» باعتباره بِنية قائمة بذاتها لها تفاعلها مع الحياة وتطلعاتها، وفيها جدل بين المثال والواقع، ويمكن التحاور معها لفهم حضورنا الفلسفي بخاصة وتطور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بعامة، أو استخلاص ما ينعكس منها على حركة واقعنا المتحول باستمرار.

في تعرضنا لتاريخ الفلسفة الإسلامية، والإطلاع على مختلف إشكالياتها، وكذا الموضوعات الرئيسة التي طغت على تفكير الفلاسفة المسلمين، ونالت اهتمامهم... شعرنا ببعض التغاضي عن موضوعات تتعلق بـ«مبحث الأخلاق» مما ينم في تقديرنا عن شبه غياب معلن عن مسائل التنظير الفلسفي في مجال الأخلاق، وحضوره الضمني في مختلف أنواع الخطاب -الكلامي أو الفلسفي- الإسلامي... مع استثناء فلسفة «الفارابي» من خلال مضمون رسائله المختلفة... على اعتبار «الفارابي» قد جعل من

البحث في «الإنسان» محورا في كل بحث فلسفي. فهو لا يقترب من طرح إشكالية «الإنسان» إلا بقدر ما يعيد ترتيب مسألة «المدينة الفاضلة» وسُبل إدراكها.

إن مفهوم «التعقل» أو «الفرونيزيس» الذي قصده الفارابي في أكثر من موضع يشير إلى «الإنسان المتعقل».

يعتقد الفارابي أن الفلسفات السابقة عليه لم ترق إلى مستوى تأسيس وتحقيق تصور فلسفي «للأخلاق العملية» على نحو يستجيب إلى متطلبات عصره. فكانت البداية بالنفس بدلا من المجتمع، وبالفرد بدلا من الجماعة، ومن «تدبير الإنسان» إلى «تدبير المدينة». فعَمد الرجوع إلى الفرد من أجل التوجه إلى الجماعة، حتى يكون تحقيق «المدينة الفاضلة» أمرا ممكنا. وكان الإنسان الذي يؤسس له الفارابي فلسفيا، هو من ينعته «بالإنسان المتعقل». الشيء الذي جعله يختار عن وعي العزلة والانفراد والتفرد، في مقابل مواجهته للوضع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي القائم، بطرح مشروع فكري بديل يكفل له التغيير(طرح مشروع المدينة الفاضلة في مقابل المدينة الضالة).

لكن كيف يمكن لرؤية فلسفية فردية.. أن تساهم في تغيير الوعي الأخلاقي الجماعي السائد؟ وهل هذا التصور الفردي لعلم الأخلاق اتجاه الملة هو تصور فلسفي له، (أي تأسيس لإتيقا ناشئة) أم هو من قبيل الأخلاق المتعلقة بالعادات والسلوكيات كما ورد في أكثر النصوص «الفارابية»؟ ثم، إذا كانت «السياسة» هي التدبير العقلي لترتيب علاقة الإنسان بالمكان، وأن «الأخلاق» هي عملية تأطير لها.. فما علاقة الأخلاق بالسياسة؟ وما مدى حضورها في «المدينة الفارابية المنشودة»؟.

ضمن هذه التساؤلات وما أكثرها، يهدف عملنا هذا إلى مقاربة «الأخلاق على نحو إتيقي»، والتي لم ترسم مباحثها عند الفلاسفة المسلمين على غرار المكانة التي احتلتها سائر المباحث الأخرى..على اعتبار ما أُرخ للفلاسفة المسلمين اهتمامهم بما كتب «أرسطو» عن الإلهيات والطبيعيات والمنطق.. وعزوفهم عن الأخلاقيات بفرضية أن الدين والأخلاق شيئا

واحدا، أو أنهما يؤديان وظيفة واحدة.. وهذا ينم في اعتقادنا عن التداخل الكبير بين الديني والأخلاقي والديني والفلسفي.. وعدم تمييز الحدود الفاصلة بينهما معرفيا، في مقابل الحدود الواضحة في الفلسفة الإغريقية، (سواء بين الحقول المعرفية المتعددة أو بين الفلاسفة أنفسهم). وبفرضية أخرى مفادها، أن الأخلاق لا تبحث ما هو واقع وتحلله، بل تبحث فيما يجب أن نصير إليه ونحققه، وبالتالي الجانب العملي في الأخلاق كان ولا يزال من مهام غير الفلاسفة. وما يبرر هذه الفرضية الأخيرة، يتمثل في قلة نفوذ الفلاسفة المسلمين في فتح وتحرير مجال الأخلاق من قبضة رجال الدين (الفقهاء) مما أضعف تأهيلهم في تأسيس مبحثا مستقلا في الأخلاق على ضرب مما تفوقوا فيه في المباحث المعرفية الأخرى. الشيء الذي ضيق من المجال الأخلاقي كمبحث مستقل، وإن اقتصر على بعض الرسائل والفصول المتناثرة بين مؤلف وآخر نذكر منها للحصر كتابات ورسائل «مسكويه والعامري وابن عدي والغزالي...».

فالغرض من إبراز «مبحث الأخلاق» عند «الفارابي» يكمن في محاولة تأسيسه لمفهوم التعقّل على نحو «إتيقي»، والذي لا يعد إلا إشكالية تدخل ضمن هذا الإطار الافتراضي الذي ذكرنا. في مقابل الدراسات المختلفة رغم تعددها وتنوعها والتي تناولت فلسفة الفارابي من زاوية الفلسفة السياسية دون إبرازها للمنزع الإنساني والإتيقي عنده؟ مكتفية بتكريس القراءات الكلاسيكية (الاجترارية) المبجّلة للفارابي الفيلسوف «الشارح الأول» ولكنه في الواقع وفي اعتبار ذات القراءات «الناقل الأول» لا المجدد ولا القارئ ولا المتأول الأول وبامتياز.

وإذن لقد لبس السياسي ثوب الأخلاقي في فلسفة الفارابي، لكن في غير المصب الذي أرادته هذه القراءات لفكره.

لقد كانت نصوص الفارابي بمثابة إعادة تأملية تحليلية لحالة الخروج بالعقل (في فهم الفارابي) من الضروري إلى الممكن في ميدان الإتيقا، نصوص موجّهة في بعض جوانبها لانفتاح العقل في المساحة الأخلاقية على نحو إتيقي، مع ربطه للعقل النظري (في تحديده الإغريقي) بالعقل العملي

(التعاملي) في مجال الأخلاق. انطلاقا من مفهوم التعقل عنده، والذي يعد غاية داخلية تضبط في المطابقة بين العقل والواقع، من خلال اجتماعية ذات التعقل وأخلاقيته، بل وفي محاولته القضاء على انعزال الذات بإرساء علاقات بين الذوات تقوم على «الخير» كما يقول الفارابي في رسالة «التنبيه على سبيل السعادة». ومن ثم بحث المسلّمة الفارابية القائلة: «أن الإتيقا تشوق كل إنسان إلى السعادة والسعي نحوها على أنها كمال ماله» فهي قدرة على «الاستكمال» والاستيلاء على الممكن الذي فيه، في مقابل أخلاق «الملة» وتلك هي المفارقة التي سعى إلى تأسيسها، باعتبار الإتيقا انطولوجيا متغيرة. . . في أفعال البشر وتشوقاتهم واستعدادهم حسب اعتقاده. على هذا الأساس كان فتح الإتيقا على السياسة وربط إرادة السعادة بإرادة المدينة.

وإذن الإتيقا ممكنة لأن المدينة غير ممكنة إنسانيا بدونها.. فهي دائما «قدرة البشر على أن يصيروا إلى أنفسهم». فكان التعقل كمفهوم «فارابي» شكلا من التأمل الذي يؤسس الأخلاق على السياسة. . . على إمكانية استنباط «سعيد» لصورة الإنسان الذي هو فاضل ومدني في الوقت ذاته.

إن الأخلاق عند «الفارابي» تختلف جوهريا عن التقليد «الأبيقوري». فهو لا يؤمن بأخلاق مستقلة عن الشأن السياسي، أو بدون فائدة بالنسبة للحياة العامة. بل يرى: أن «للفرد الفيلسوف» حضورا فعّالا اجتماعيا وسياسيا. وبذلك الأخلاق لا تنفصل عن السلوك الإنساني، بل تترسخ تلقائيا في الشأن السياسي. إذ «الأخلاق أو الآداب» هي «علم العادات»، المعرفة هي التي تحدد قواعد السلوك بين الحاكم والمحكومين..ولهذه الأخلاق خاصية قليلة الشيوع. فهي في الواقع قابلة للتطبيق على الجميع، بيد أنها لا تخلو في ذلك من تنوع بحسب الوضع الاعتباري للأشخاص الموجهة إليهم. فالخليفةُ أو الأمير مثلا، ليس هو الفيلسوف بالضرورة.

لذا يتعذر علينا اختزال فكره أو مؤلفاته ومحاولة تصنيفها بمعزل عن الشأن السياسي، لأن الأمر يتعلق بأخلاق مُتراتبة موجهة إلى الخواص، وهم الفلاسفة والحكام، ثم إلى الجمهور أو أهل الملة. وبهذه التراتبية نفسها تصير الأخلاق «سياسة خالصة» تعطى فيها الأولوية لتحسين ظروف عيش

الناس. . . وإذن ما «السياسة» الأكثر قدرة على تحقيق هذا الشرط؟ وفي أي نوع من المجتمعات؟.

نؤكد على أن ثمة علاقة وثيقة بين الأخلاق والسياسة، «فالمدينة الفاضلة»، تنظيم سياسي على طريقة الفيلسوف، وهي في ذاتها حدث سياسي، وهي المكان الذي يجري فيه التحول والتغير، وتتجسد فيه حركة الإنسان. بهذا المعنى الذي نبحث في هذا الكتاب، تعتبر الأخلاق عند الفارابي امتدادا لسياسته.

في الأخير، إذا ما تساءلنا عن أهمية كتابنا هذا بالنسبة للحاضر، فإننا نعتقد، أن أية ممارسة نظرية للفلسفة لن تكون ذات فعالية بالنسبة للإنسان إن هي اقتصرت على تحريك الوعي نحو تحقيق رغبة سيكولوجية، هي بالمعنى القديم لها «حب الحكمة». فذلك ما يجعلها لهوا أو ترفا فكريا كما يتهمها خصومها بذلك. فالواقع يؤكد باستمرار من أن الفلسفة نظرة أصيلة له ودعوة ملحة لتغييره، فعليها أن تكون فلسفة عملية؛ فلسفة للفعل. ولن تكون كذلك إلا إذا كانت نتائجها النظرية على صلة واتصال وثيق بحياة البشر ومصالحهم وتطلعاتهم ومصائرهم. إنها بهذا المعنى الإجرائي لها تمكّن الإنسان من الفهم العميق لجدوى وجوده وجدوى سعيه إلى تحقيق «المدينة الفاضلة» على نحو ما. وبالرؤية الفلسفية نفسها «للأخلاق وللسياسة» لمسنا الأفق العملي الذي ينزل الفلسفة من عليائها ويجعلها على تماس مع الواقع تتخذ من النقد آلية ومرتكزا إلى السعي والرغبة في تغييره، كانت رؤية ذات معنى عملي، حاول «الفارابي» أن يقرأ بها الواقع السياسي والتاريخي للمجتمع والعصر الذي عاش فيه. وضع من خلالها مشروع «الإنسان» مؤسس المدينة الفاضلة «بديلا للإنسان» الذي أوجدته «المدن الجاهلة».

في هذا الإطار الذي ارتأيناه، تكمن أهمية موضوع «الأخلاق والسياسة في فلسفة الفارابي» إنه حوار في متونه، علّه يمدنا في وصل الحاضر بالماضي لالتماس أسباب وجودنا والتغلب على مشكلات واقعنا وعن مستقبل أفضل من حاضرنا.

الفصل الأول

من الأخلاق إلى الإتيقا

أولاً: الأخلاق في اللغة وفي الاصطلاح

تخضع تعريفات علم الأخلاق -غالبا- لمفهومين، أحدهما لغوي والآخر اصطلاحي. فالأول يعنى ببيان المعنى المراد من ظاهر اللفظ عند علماء اللغة فقط، أما الثاني فيعنى ببيان ما تواضع عليه المنطقيون خاصة بالتعريف الجامع المانع.

الأخلاق جمع خلق، ومن معانيه في اللغة: الطبع والسجية والعادة يقول ابن منظور «واشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة، وهي التمرين، من ذلك نقول للذي ألف شيئا، صار ذلك خلقا، أي مرن عليه، ومن ذلك الخلق الحسن»[1]. وقد تفسر بمعنى الدين أيضاً، ومن ذلك: تفسير ابن عباس رضي الله عنه لقوله تعالى ﴿**وأنك لعلى خلق عظيم**﴾، أي «دين» عظيم. وهنا يظهر الفرق في المعنى بين الطبع والسجية والعادة والدين. فالأول ظاهر في الأمور الفطرية التي زود الإنسان بها. والثانية والثالثة، تظهران فيما هو بالطبع وما هو بالتعود بعد اكتسابه. كما أن أوضاع الألفاظ، يوحي كذلك بالفرق في المعنى، فالخلق والتخليق، يشير أولهما: إلى ما هو بالطبع. وثانيهما: إلى ما هو مكتسب. ولا ريب أن الأمور الكسبية تكون في نشأتها

---

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب - مادة خلق**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

الأولى غير مستقرة استقرار الأمور الطبيعية، حتى إذا أصبحت عادة، قاربت في هذه الحالة ما هو بالطبع[2].

في هذا الصدد، يورد التهناوي في «الكشّاف».. ق12هـ ما مفاده، أن الحكمة العملية: ثلاثة أقسام لأنه أمام علم بمصالح شخص بانفراده ويسمى تهذيب الأخلاق وعلم الأخلاق والحكمة الخلقية وفائدتها تنقيح الطبائع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها. وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل ويسمى تدبير المنزل وفائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظم بها المصلحة المنزلية (ما أشار إليه الفارابي في الآراء والتحصيل) وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى سياسة المدينة ويسمى أيضاً علم السياسة والحكمة السياسية وحكمة المدينة وسياسة الملك وفائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع الإنساني.

والفكرة الأساسية للتعريف مفادها:... في علم الأخلاق الحديث وهي فكرة الهدف أو المثل الأعلى، إذ يقول التهناوي: «ثم اعلم انه موضوع الحكمة العملية هو الأفعال الاختيارية... والأفعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة إلى كمال القوة إلى الشخص أو الاجتماع»[3]. على نحو ما نجده في تراثنا القديم في الفلسفة الإسلامية بالذات على ما يتفق مع التعاريف الحديثة لمادة الأخلاق وان كان هذا التعريف لا يحمل اسم الأخلاق بل يحمل اسما فلسفيا وهو «الحكمة العملية التي لا يقصد به شيء آخر غير الأخلاق»[4].

أما اصطلاحا، فقد اختلفت وجهات النظر في تعريف هذا العلم تبعا

---

(2) انظر: محمد عبد الستار نصار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**، دار القلم، الكويت، ط1 1982، ص16.

(3) التهناوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مقدمة الكتاب، القاهرة 1963. مادة: خلق.

(4) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون...**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، 1975، الجزائر، ص158 وما بعدها.

لاختلاف الغاية منه... فأصحاب الاتجاه الاجتماعي مالوا إلى المعنى اللغوي وعرفوه «بعلم العادات»[*]. واتجاه آخر مال إلى معيارية العلم ويعنون بذلك أن علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية، التي صارت عادات وتقاليد، من حيث هي أمور حاصلة في الواقع، وإنما يبحث في كيفية توجيهها صوب الطريق السوي، على نهج من قواعده وقوانينه، ثم يحكم عليها حسب المقاييس التي يضعها[5]. وقد وردت لهذا العلم عدة تعريفات أخرى، منها أنه «علم الخير والشر» ومنها أنه «علم الواجبات»... إلا أن هذه التعاريف وغيرها لا يوفيان إلا الجانب النظري لهذا العلم، لأن تحصيل قواعده لا يجعل الإنسان بالضرورة ذا أخلاق حسنة... لأن التخلق يلبس الفعل بالأخلاق الفاضلة. بمعنى أن معرفة القواعد يكون لها تأثيرا في السلوك وإلا بقيت مجرد دراسة نظرية. ذلك ما أورده أرسطو في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» تخص تأثير علم الأخلاق ومنفعته... يقول أرسطو: «في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظريا بالقواعد، بل هو تطبيقها. ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يعلم ما هي، بل يلزم زيادة على ذلك، رياضة النفس على حيازتها واستعمالها»[6].

يلتقي هذا التحديد الاصطلاحي مع موضوع علم الأخلاق والذي يميزه عن بقية العلوم الأخرى. فموضوعه هو «الأعمال الإنسانية الإرادية». على اعتبار أن وصف الأعمال بالخيرية أو الشرّية مشروط بكون هذه الأعمال صادرة عن إرادة حرة مختارة..حتى تتحقق أركان المسؤولية الخلقية.

(*) ألّف الفيلسوف الفرنسي "ليفي بريل" كتاباً بعنوان **الأخلاق وعلم العادات**، قام بترجمته الى العربية ع. بدوي ومحمود قاسم.

(5) محمد عبد الستار، **علم دراسات في فلسفة الأخلاق**، مرجع سابق، ص17.

(6) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924، ج1، ص1.

1 - مفهوم القيمة بين النسبية والمطلقية

أ - في القيمة Valeur :

وهي التي طالما تُشتق من (القيام) بمعنى العزم أو بمعنى المحافظة والإصلاح أو بمعنى الوقوف والثبات، أي التوقف في الأمر من غير مجاوزة له، والاستقامة بمعنى الاعتدال والعدل. ولفظها -أي القيمة- في علم الأخلاق هي ما يدل عليه لفظ الخير، بحيث تكون قيمة الفعل تابعة لما يتضمنه من خيرية، فكلما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائبة للخير أكمل، كانت قيمة الفعل أكبر، وتسمى الصور الغائبة المرتسمة على صفحات الذهن بالقيم المثالية (Valeurs Idéales) وهي الأصل الذي تبنى عليه أحكام القيم (Jugement de Valeurs) أي الأحكام الإنشائية التي تأمر بالفعل أو الترك[7]. لكنها في الفكر المعاصر (لفظ القيمة دائما) هي كل ما له شأن في التصّور وفي العقل لدى أفراد وجماعات، وجودٌ بمعنى جديد. هي وجود جديد يواكب معناه الوجود ينجم عنه طراز جديد من التفكير الفلسفي يراد تسميته بصيغة علم مستحدث تحت عنوان «الأكسيولوجيا» وهي علم القيم أو فلسفة القيم أو نظرية القيم؛ ذلك أن مفهوم القيمة مفهوم نشاط ذهني يتصور أمر ذا شأن ويسميه قيمة حيث الأصل الإغريقي لكلمة الأكسيولوجيا يدل على ما هو معنى ثمين أو جدير بالثقة. والثابت أن الفلسفات الكبرى، كل الفلسفات تتكشف عن أنها فلسفات قيمة، ما دام كل واحدة منها تدعي تقديم قواعد للفكر وللعمل وللسلوك؛ وتسعى لتحديد صيغة الحقيقة وخاصة الحكمة، وتمّيز الواقع عن ظاهر الواقع أي تحدد الأمرين معاً.

من هذا التعريف المفهومي للقيمة باعتبارها مبحثاً لكل ما هو نفيس تُطرح مسألة علاقة الأخلاق بالسياسة نفسها. طالما أننا نتدخل في السياسة بأشكال مختلفة وطالما أنها تفرض نفسها علينا منذ الأزل، فالسياسة شأنها

(7) انظر: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1969، ص259.

شأن الأخلاق تستهدف تكوين نمط معين من العلاقات الإنسانية المعرفة بحدود المعاني، وإقامته والحفاظ عليه والذود عنه وإيضاحه. لكن طبيعة العلاقات التي تعالجها السياسة تختلف اختلافاً كبيراً عن طبيعة العلاقات التي تتناولها الأخلاق، فعلى صعيد الأخلاق تقوم العلاقة بين (من نريد ومن يريد) لكن العلاقات في إطار السياسة تتسم بأنها من جراء طبيعتها الخاصة وبعضها يتحقق لأغراض سياسية. فجوهر السياسي ماثل في نظام مفروض من علٍ وخارجٍ على جماعة أفراد ينتمون إليه باعتباره خيراً مشتركاً للجماعة وشرطاً لوجودها وبقائها السليمين، عبر استعمال «القوة». لكن استعمال القوة لا يكفي لتمييز الأخلاق عن السياسة؛ لأن استعمال فرد من الأفراد للقوة لا يشكل وضعاً سياسياً، بل وضعاً أخلاقياً تحدده خصومة حريتين تتجابهان تجابهاً عنيفاً؛ ذلك أن العلاقات الإنسانية التي تتناولها السياسة ليست علاقة فرد بآخر بل علاقة فرد بجماعة. لكن عندما يجري البحث في تناقض الأخلاق والسياسة، فإننا نناقش الفرضيات الأربع التي توضح ذلك عندما تتغلب الأخلاق على السياسة أو السياسة على الأخلاق أو عندما تنفي إحداها الأخرى أو عندما تخضع إحداها للأخرى. فعندما يُبحث في الأخلاق بدون سياسة، يُتخذ مثال «أبيقور»؛ حيث العدالة لا توجد وجوداً طبيعياً بل هي مجرد مُواضعةٍ نفعية؛ إذ أن «السعادة القصوى» في المنظور الأبيقوري تشترط فقدان الاضطراب ما يطرح في التساؤل اللاسياسي القائل: لماذا نتعرض للرغبات وللمخاوف الناجمة عن الوجود السياسي، فمن أجل السعادة «الأبيقورية» علينا أن نتحرر من سجن الأعمال والسياسة، لكن هذا يُحيلنا إلى عبث ترفي، فالأخلاق بدون سياسة وهمٌ أو نقصٌ تدع الإنسان أعْزلاً متخبطاً متقوقعاً في عزلة واهية[8]. أما السياسة بلا أخلاق فتبدو مفارقةً بإسرافٍ باعتبارها مجرد اتهام يشنّه خصوم سياسة من السياسات لمحاربتها والقضاء عليها.

(8) انظر: عماد فوزي شعيبي، مقال: «السياسة والأخلاق: مدخل إلى قراءة أعمق» **دراسات عربية**، عدد 05. السنة الرابعة والعشرون. . . مارس 1988، ص88.

ب - في مفهوم الإتيقا Ethique :

«إتيقا» «من أصل إغريقي ومعناها العادات mœurs أما الأخلاق فمرجعها لاتيني moralis ومعناها أيضاً العادات..فإن إقرار الفرق بين المفهومين لا يستند إلى مشكلة لفظية بل إلى سياق إشكالية دون غيرها، أي إلى سياق نظري محض...

(لقد ترجم العرب ethos بلفظة أخلاق. وأرسطو أشار من قبل إلى بعض الفرق بين الإتيقا والأخلاق بقوله: «فأما الفضيلة الإتيقية فهي ربيبة العوائد الحسنة..»[9]. أي الأخلاق كما فكر بها العرب مثل «مسكويه أو الفارابي» نفسه. وعليه، فالإتيقا ليس خلوا من كل أخلاق mœurs لكنها ضد الجهاز الخلقي moral الذي تفرضه ذاتية الإكراه سواء بالدين أو بالدولة. فالعرب بهذا المعنى لم يترجموا سوى جزء من مفهوم الإتيقا الأرسطي، نقلوا لفظ (أخلاق جمع خلق) قبل إجراء التحوير الذي أشار إليه «أرسطو» لكي يصبح إتيقا..الأخلاق كعادات من جهة وكخلق عظيم من جهة أخرى أخلاق بمعناها المسيحي وإتيقا بمعناها الإغريقي بين أخلاق التأديب وإتيقا السعادة..

في هذا الصدد، يُقيم «بول ريكور» تفرقة معينة بين مصطلحي الأخلاق والاتيقا (morale-éthique)[*] من خلال العودة إلى إتيمولوجيا الكلمتين على أن الأولى لاتينية الأصل والمنحدر وأما الثانية فإغريقية.وبشكل أو بآخر فإن كل واحدة منهما تحيل إلى ميدان مشترك هو العادات والسلوكات. ولكن حتى وإن لم يكن هنالك إجماع حول العلاقة -تصنيفية كانت أم غير ذلك- بين الكلمتين، فهنالك إجماع حول ضرورة وجود المصطلحين[10]. ويقترح أن نأخذ مصطلح الأخلاق على انه المنطلق الثابت والمرجعي وأن نكسبه

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Volquin, ed. GF Paris, 1965 liv. II (9) ch.1. p.45.

(*) نشر في "قرن من الفلسفة -
1900-2000, paris, Gallimard/centre Pompidou, 2000, p.103-120, un siècle de philosophie.

Paul Riqoeur: Le Juste 2. ed. esprit, 2001, p. 55, 56. (10)

وظيفة مزدوجة. الأولى بصفته المنظم من جهة المعايير ما هو مسموح أو محظور، والثانية من جهة الإحساس بالوجوب والجبرية كدليل على الذاتية في العلاقة. وانطلاقا من هذه العلاقة يجب ضبط مفهوم استعمال مصطلح الإتيقا الذي ينشطر إلى جزأين: الشطر الأول يخص بشكل أو بآخر ما يسمى مجموع القواعد أو الضوابط، أي الإتيقا القديمة. أما الشطر الثاني فيخص شيئا ما مثل قبول أو قابلية هذه الضوابط والقواعد، ويقصد هنا الإتيقا الحديثة.

(1) لماذا الإتيقا وليس الأخلاق؟

إن التباين ماهوي بين مطلب الحياة السعيدة ومقتضيات الفعل الأخلاقي، أي بين فعل يشكل وجوده بما يتراءى له هو الحسن والقبيح بالنظر إلى كماله وكمية القوة والجهد التي بحوزته... فضاء محايثة لا يقبل بأي انفعال عن فن وجوده اليومي - أي إبداعي - والأخلاق عمل يفيد مالكه بقيم الخير والشر المجردة - أخلاق مغلقة على أوامر الطاعة التي لا تقوى على الارتباط بنفسها إلا في حضن القيم المفارقة والمتطهرة بعوالم المثل التي تبنيها في كل وعي وفي كل مرة. بحيث إذا سلّمنا بأن الأخلاق معطى وجودي، ينظم سلوك الناس ويشرط اختياراتهم، من المحال أن نختلف في اعتبار الإنسان كائنا بامتياز، وبأن الأخلاق قدره من حيث هو كذلك، في حين، الخلاف على ما يبدو سيقوم حالما تساءلنا من جديد عن ما الأخلاق؟ لأن هذا السؤال يقوم على فرضية هامة، هي الفصل بين العام والخاص، بين المتعالي والمُحايث... وبالتالي، تكون الأخلاق من حيث هي اختيار شخصي، في ارتباط تام بمبدأ المحايثة، على حين أن انتصابها كقاعدة كونية هو ما يزف بها إلى حيز المتعالي والتشميلي.

ثم إذا سلمنا من أن الأخلاق باعتبارها علم ينطوي على مجموع الأحكام الأخلاقية التي لا تصدق بالنسبة إلى فرد واحد بعينه، بل تصدق بالنسبة إلى الأفراد جميعا في كل زمان ومكان شأنها شأن القانون العلمي. إذ يوجد تقسيم في ميدان الأخلاق يتصف بأنه أساسي من جهة ولكن يصعب وصفه أو الاحتفاظ به من جهة أخرى، فمن الممكن، من جهة النظر إلى

الأخلاق على أنها فرع للدراسة المنظمة للقيمة، وفي هذه الحالة تكون مشكلتنا الأساسية هي: ما طبيعة «الخير»؟. ونكون معنيين بكشف ما ينبغي السعي إليه _ أي ما هو خير _، أو ما له قيمة(ويتعلق الأمر بدراسة أهداف السلوك أو غاياته المثلى) وهي طريقة بحث الفيلسوف. ومن جهة أخرى، أن ننظر إلى الأخلاق على أنها دراسة «الإلزام» وفي هذه الحالة تكون مشكلتنا هي طبيعة «الواجب» ومصدره. وبالتالي نكون معنيين بمشكلة ما ينبغي عمله أي بالطريقة التي ينبغي أن نعمل بها على تحقيق هذا الخير أو هذه القيمة، وهي طريقة أقرب إلى الشخص العادي.

بمقتضى هذا الفرز الذي أوردناه، يتضح جليا أن ثمة فرقا شاسعا بين ما يصطلح عليه بالأخلاق La morale من جهة أولى وما يصطلح عليه بالإتيقا l'éthique من جهة ثانية. فالإتيقا عند «اسبينوزا» مثلا، لا تفيد الأخلاق بقدر ما تفيد الفن التجريبي لأنماط الوجود، إنها مجرد مشكل اختيار شخصي لنمط من أنماط الحياة، بقصدية جمالية الوجود، على اعتبار أن الإنسان هو من يأتي بالأخلاق إلى العالم لا العكس. وبخلاف الإتيقا فالأخلاق بما هي كذلك، «غريزة» تعم الكل ولا تقبل بالاستثناء ما دامت تعرض نفسها في صيغة قانون قبلي على الدوام[11]. من هنا وجب الفصل ما بين الإتيقا التي هي قانونية بالضرورة، لأنها تحدد الخير الحق (...) وتقوم على الاستقلالية الذاتية للكائن الإنساني الحر الذي يمارس مواطنته الكاملة، ولا يشعر بأي فرق سواء تجاه باقي المواطنين في وطنه، أو تجاه باقي مواطني الدول الأخرى، و(نحن هنا نقترب أكثر من مفهوم المواطن الكوني الذي غدا يتحقق في ظل وسائل الاتصال التكنولوجية/الانترنيت مثلا...)، وبين الأخلاق كلزوم وكأوامر تقتضي الطاعة، أي ما ينبغي أن يكونه الكائن لا وفق طبيعته وحريته الإنسانية، وإنما وفق غايات ومبادئ تستند إلى معيار تيولوجي أو متعالي[12].

(11) عبد العزيز بومسهولي، **الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق**، مطبعة وليلي للطباعة والنشر والوراقة، المغرب، ط1، 2001، ص90.

(12) المرجع السابق، ص91.

وليس من باب المماثلة الآن حينما نستبق إلى نص الفارابي (التنبيه على سبيل السعادة) فإنه يحدد الإتيقا بأنها «**تشوق كل إنسان إلى السعادة والسعي نحوها على أنها كمال ماله**..»[13]. فإن مقصد الحياة السعيدة عند الفارابي لا يشترط نفسه بإحداثية الحلال والحرام كما كتب «الغزالي» في «ميدان العمل»، وإنما الجميل والقبيح (bon, mauvais) كمفاعيل عقلية مشتقة من ماهية الإنسان نفسه بما هو موجود يسعى إلى فعل مطلوب لذاته[14]. فإذا اعتمَله حصل «كماله» الذي له، أي كمية الممكن الذي بحوزته... فالإنسان عند الفارابي ممكن كله وليس فعله سوى وجوده، أي قدرته على «الاستكمال» والاستيلاء على الممكن الذي فيه.. فالإتيقا حقل مُحايثة مبدئية، حقل الممكن والمستطاع بما هو بشري أصلا بقوى النفس والبدن، في حلقات الفعل الذي حين يفصل لا يطلب إلا لذاته، أي لما من شأنه أن يحقق للإنسان الشعور الأقصى مما هو ممكن فيه بما هو إنسان.

ـ فالإتيقا على هذا النحو من المعنى عند الفارابي إنما هي محصّلة تنبيه الإنسان إلى قدرته على أن يصير ما هو، وذلك باستعمال ما هو ممكن فيه، أي ماهيته بوصفه كائنا مندوبا إلى استكمال نفسه بنفسه... الإتيقا هي قدرة الإنسان على أن يكون ما هو بما هو[15]. أما الأخلاق ويُطلق عليها (على وجه التقريب) بلغة الفارابي مصطلح الملة.

فهي تفزع دائما من قوة الإنسان على أن يكون غير محتاج في وجوده إلى ما ليست متضمنا في ذلك الوجود أو في نفسه. «فكل أخلاق إنما هي دين متنكر» إنها مشتقة مما هو مفارق ومَمثول سواء كان الله أو الدولة أو الحقيقة. إنها جهاز تحويل البشر إلى ملة ورغبات الإنسان إلى حجج ضده. لذلك تحرص الفلسفة بحسب الفارابي على تحديد شروط الإتيقا في الإنسان

(13) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المنهل، بيروت 1985، ص47-48.

(14) المصدر السابق، ص48. انظر أيضاً: **أرسطو نيقوماخية** liv.1, ch.7, p28.

(15) الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق: فوزي متري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1971، الفقرات 77 و81.

نفسه، في عقله وتشوقه ووجوده. فهل استطاع الفارابي أن يضع مبحث الإتيقا في موضع خال من كل أشكال المفارقة؟ خاصة في رسالتي «التنبيه والتحصيل». على اعتبار أن الحقل الفكري الذي ارتسمه الفارابي لإمكانية الإتيقا إنما هو حقل محايثة تامة، ليس للسبب الأول ولا للعقل الفعّال ولا حتى لرئيس المدينة دور محدد أو مفارق فيها. ومع ذلك يبدو مبحث الإتيقا عند الفارابي كما هو عند «أرسطو» مبحثا قلقا، فهو يرتبط من جهة الموضوع بعناصر أنطولوجية متغيرة ومتقلبة هي أفعال البشر وتشوقاتهم واستعداداتهم. وهو من جهة المنهج مشروط في مقاله بالطابع الكلي الذي يفرضه العقل النظري[16]. لأنه مبحث يتعلق بالممكن. يقول: الفارابي: «**الأشياء الواردة في المعمورة لمدينة أو لطائفة من مدينة أو لإنسان واحد... وما سبيله أن يعرف من الأوقات الحاضرة من الأمر والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون**»[17]. لقد اكتفى بالسبل عوض البحث عن انطولوجيا خاصة. ذلك هو مخرج الفارابي في فتح الإتيقا على السياسة، (لكن ليس معناه علاقة الأخلاق بالسياسة في شكلها المباشر ـ فهذا خلط يحتاج إلى توضيح) فالفارابي إغريقي في هذه المسألة لا يخضع الأخلاق للسياسة (هوبز) ولا السياسة للأخلاق «كانط». إنه لا يفصل أصلا بين الإتيقا والسياسة الفاضلة التي لا تعرف الفلسفة سياسة غيرها تتماهى بها[18]. (بل حاول الجمع بين رأيي الحكيمين بين السياسي أفلاطون والإتيقي أرسطو). وربط إرادة السعادة بإرادة المدينة. و(لقد تجاوز الخلط والتناقض) حينما اعتبر الإتيقا قائمة في ماهيتها على مطلب السعادة بما هو مطلب «كل» إنسان، إنها أفقية دائما كونها تزرع إمكانها مما هو محايث في البشر من قواهم واستعداداهم وإرادتهم. بينما السياسة عمودية دائما، كونها تتعلق بالسلطة حتى تصبح أخلاقا متنكرة تلتبس برغبات البشر وتخيلاتهم

(16) Aristote. *Nicomaque*. Liv. VI, ch. 3, p.156., ibid.

(17) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط7، 1996، فصل 28، ص129.

(18) الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق: ألبير نصري نادر، ط3، دار المشرق، بيروت، 1980، ص95، 97.

وأوهامهم... إنها تحوّل حاجة البشر على الاجتماع إلى حجة نهائية... وهكذا يبدو أن الإتيقا مطالبة بان تخدم السياسة، بان تكون شرط إمكان صامت وخجول لها، دون التحول إلى تملكها أو رسم حدودها.

والإتيقا من هذا المنظور ممكنة ومطلوبة، في حدود ما هو الإنسان بالنسبة لذاته، ولمطلب الحياة السعيدة فيه، أما مطلب المدينة فهو مطلب مفارق أصلا، انه لا يحقق اتصال البشر بأنفسهم، بل بما ليسو هم، بما جعل وجودهم المدني وجود «نوابت»[19].

(2) من الضروري في التعقل إلى الممكن في الفعل

في مفهوم التعقـل:

من بين معطيات المعقولية، قابلية العقل في التمظهر داخل مختلف العلوم والممارسات.. والتي ترتبط بالعقل من حيث هو ضرورة كونية شمولية، كما يرتبط بخصوصية الميدان الذي يعمل فيه العقل بصفة آنية..واستتباعا لكل ذلك تولدت نظرية تعددية المعقولية بأشكالها المختلفة حسب ميادين إنطباقيتها. بحيث إذا كان العقل هو المرجع في العقلانية(*) والمعقولية، فإن التعقل من حيث هو عقل الممارسة هو المرجع في التعقلية(*) التي هي صفة الإنسان في نمط سلوكه وعيشه وتفكيره..لقد كان العقل عند الإغريق أداة تعارف قبل كل شيء، يتصل باللغة والتخاطب من حيث الإنسان حيوان عاقل ـ وأداة انفتاح على الآخر ـ ووسيلة للتخاطب

(19) انظر: فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997، ص80.

(*) تفيد العقلانية مذهبا جداليا يقر العقل ويفند ما سواه.

(*) التعقلية مفهوم جديد متأصل في الفكر العربي والفلسفة العربية الإسلامية وموسع في الفكر المعاصر. وتتضمن التعقلية العنصر النظري والعنصر التقني والعنصر العملي، وبأبعادها الثلاثة المذكورة قد تتواصل مع مفهوم المعقولية كما حدده «هبرماس» الذي أراد أن يعطي للعقل صبغة اجتماعية. إلا أن التعقلية تتجاوز المعقولية ببعدها الأخلاقي الذي يكبح لجام التقنية في محاولتها السيطرة على الإنسان (البيوتقنية مثلا) والذي يفتح العقل والعلم على الإنسان ومشاكله الخاصة والعامة.

والحوار والاتصال. فالعقل في صبغته الإغريقية تكوّن ضد مظاهر العنف فكان جسرا للتعامل والتساكن والتسامح. من ذات المنظور، لم تكن دعوة «هبرماس» إلى تأسيس معقولية جديدة على أنقاض العقل الأدواتي اعتباطية في جوهرها لأنها تعود بنا إلى أصل معنى العقل في صبغته الانفتاحية التي جعلت من اللوغوس[*] جمهورية الفكر حسب «دولوز». فالعقل في العقلانية وفي المعقولية، هو المرجع الأول والأساسي إلا أنه في **الأولى** يكون حركة فلسفية وأطروحة مضادة للتجريبية، بينما يكون في **الثانية** مصدرا لعملية ذهنية منطقية معينة. أي التعبير عن توجه عملي وأخلاقي مفتوح للعقل ونعني به التعقلية. التي بها حاول «الفارابي» الخروج بالعقل إلى ميدان الأخلاق والإتيقا... ولأن العقل الأدواتي الصارم والمهيمن الآن لن يجد انفتاحه إلا في المسافة الأخلاقية والإيتيقية... غير أن كلمة (المعقولية) كانت تعني في نصوص «الفارابي وابن سينا والغزالي» ما يجعل الشيء قابلا لأن يُعقل ويظهر للعقل.

لقد ورد مفهوم التعقل في بداية رسالة «الفارابي» «رسالة في العقل» ليفيد جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر. بقوله: «**...أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل وذلك إنه ربما قالوا إنه كان عاقلا وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون العاقل يحتاج إلى دين والدين عندهم هو الذي يظنون هم إنه هو الفضيلة فهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر ويمتنعون أن يوقعوا هذا**

(*) اللوغوس تعني كلمة (عقل) باليونانية، وكانت تعني هذه الكلمة ذلك الخطاب المتلاحم أو المقبول والمستند إلى برهان والمفتوح على معطيات الإحساس والخيال.فمثلاً إذا كان للإنسان هدف عقلاني فهو إذن حيوان ناطق ومتكلم، ومن المسلم به أن الإنسان لا يتكلم دائماً بتعقل لكن يسعى دائماً كي يكون كلامه مسموعاً ومعروفاً. وهذا المعنى كان يعكس الميل الطبيعي للعقل البشري كميل تلقائي بلا نقد ولا تأمل لكل ما يعتقد أنه الحق، فهو لا يحاول أن يواجه إمكان-، التشكيك في هذا الفرض التلقائي. الشيء الذي طبع مفكري الإغريق الطبيعيين الأولين في القرن السادس قبل «المسيح»، إذ هؤلاء الفلاسفة الأقدمين لم يكونوا يقصدون من المعرفة العقلية ذلك الإشعاع الفكري المحض، وإنما هي عندهم عمل العقل في مدركات الحواس فلذا استخدم «اللوغوس» بمعنى القول أو العقل في الفلسفة القديمة كقانون كلي وأساسي للعالم.

الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر بل يسمونه نكرا وداهية وأشباه هذه السماء وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليتجنب هو تعقل...»[20].

وفي كتاب (فصول منتزعة) ربط الفارابي التعقل بمفهوم الفرونيزيس phronosis الأرسطي[*]. وهو مفهوم قد أنتجه لدى الفارابي اعتناقه شكلا من التفلسف الذي يؤسس علاقة «الإتيقا» بالسياسة على إمكانية استنباط «سعيد» لصورة الإنسان الذي هو فاضل ومواطن في الوقت نفسه[21]. في مقابل فكرة الأمير عند «ميكيافيل» التي لا يعني العقل عندها شيئاً... وكذا «هوبز... وكانط...» بيد أن هذه الإمكانية السعيدة لبناء علاقة بين الإتيقا والسياسة من أرسطو (نيقوماخ)... مرورا برسائل «الفارابي» في السعادة إلى ابن باجه في تدبير المتوحد. وربما إتيقا اسبينوزا، وغادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج»...

والتعقل كما تصوره «الفارابي وابن باجه»، إنما هو إمكان نظري نشيط وواعد لبناء إحداثيات(فلسفة عملية، لا تقتصر على تحميل السياسة بالأخلاق الصورية كما فعل «كانط». (في مشروع السلام) بل تسعى إلى إيجاد اقتران فعلي بين الحقيقة / النجاعة بين المعقولية/ والتعقلية[22]. إلا أن مبحث الإنسان بوصفه الرافد الأول لمبحث الإتيقا ما يزال غير مؤسس بعد في نظامنا الفكري بما فيه الكفاية (بالرغم ما تحقق مع ابن باجه). وهمّ الإتيقا ليس هو البتة بهمّ الذات المتخلفة... بل همّ يدعونا إلى قلب الهيئة الرديئة لإنسانيتنا، والسعي المضني إلى استكمال ما هو ممكن فينا، ولم

(20) الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق وتقديم: الأب موريس بوييج اليسوعي، بيروت، 1938، ص4-5.

(*) يترجم الفارابي مفهوم الفرونيزيس الأرسطي بمفهوم التعقل... الذي يحتوي من حيث الاشتقاق والدلالة... معنى المشاركة والتروي والتفكير والحذر، فالمشاركة ضرورة العمل اليومي في المجتمع، لأن التعقل تواصل بين الناس وملكة سيكولوجية واجتماعية في الآن نفسه.

(21) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، فقرات 14، 15، ص34-35، 61، 70-71.

(22) فتحي تريكي، **العقل والحرية**، تبر الزمان 1998، تونس، ص47.

يصر بعد جزءا من ماهيتنا[23]. ولذلك فمطلب الإتيقا إنما هو عند الفارابي مطلب الإنسان نفسه، الإنسان بقواه وأفعاله ووجوده. انه ليس استخلافا لأحد.

وعلى اعتبار العقل هو أداة لكل تفكير نظري يهم معارفنا المجردة. والتعقل هو أداة لكل تفكير عملي يهم شؤون الإنسان الحياتية، فإن الإنسان المتعقل هو الذي يعتمد العقل في حياته لكي تكون أخلاقيته مطابقة لنمط تفكيره العقلي. وما تقسيمه لمعاني العقل إلا لجعل التعقل في المستوى الأول من حيث علاقته بالعامة لأنه هو الشيء الذي يقتسمه الجمهور... كما أشار إلى ذلك في النص الذي أوردناه... فغدا المفهوم مرتبطا أساسا بالمستوى الأخلاقي الديني وبالمستوى الاجتماعي... فالتعقلية بهذا المنظار، هي ما يجعل العقل تعقلا، أي بأخذ جملة المقاييس النظرية والعملية التي إن تحققت في ممارسات الإنسان تجعل من الفرد متعقلا. وبها يتحدد مضمون «العقل الإشكالي» ذو المنطلق التراثي والذي يعود بنا إلى معنى العقل الذي تناسيناه أو حكمنا عليه بالاستقالة... خاصة عند الفارابي حين أرجعه إلى معناه الأرسطي في رسالته في العقل.

فالتعقلية إذن، هي من مشمولات الأخلاق والإتيقا. (وكأننا باسبينوزا مثل الفارابي حينما يعتبرها أنها تكمن في العيش حسب مقتضيات العقل). فإن كان العلم والحكمة فضيلتي العقل النظري فإن التعقل هو فضيلة من فضائل العقل العملي. وفي آن هو «القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح ليحصل بها الإنسان خيرا عظيما في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة. كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غناء عظيم في أن ينال به السعادة»[24]. كذلك الأمر بالنسبة إلى التروي في الممارسات والأعمال لأن العاقل هو الذي يستطيع تدبير الأشياء عن طريق معرفة الأفضل في الطرق الموصلة إلى السعادة.

مع التمييز والحذر من أن التعقل غير الكيس وغير الدهاء، وغير

(23) المرجع السابق، ص82.

(24) المرجع السابق، ص83.

الخبث.. فهو ارتباط للعقل النظري بالعقل العملي من خلال مطابقة هذا «العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية» في المجالات الحياتية المتعددة لنيل السعادة وتحقيق التوازن بين جميع التعبيرات الإنسانية. أي أن التعقل يربط الحقيقة بالنجاعة. لا تكون النجاعة العملية مضادة للحق لأنها بهذا التضاد ستكون حسب الفارابي خبثا ودهاء(وإن تناقض أو تراجع عنها في رسالة جوامع السياسة)، ولن تكون الحقيقة منفصلة عن النجاعة لأنها ستصبح عندئذ فارغة وبدون جدوى. ومن جهة أخرى، التعقل أنواع كثيرة حسب الفارابي، فيكون: أساس تدبير شؤون المنزل وهو «التعقل المنزلي» ويكون أيضاً أساس تدبير المدينة وهو التعقل المدني وأخيرا هو السعي لنيل «خيرات الإنسية وهو التعقل الإنسي. فالتعقل يصبح إدراكا للأشياء الإنسانية والسعي بها إلى نيل السعادة. - هكذا يسير على منوال «أرسطو» في كتاب الإتيقا الذي يميز بين الفرونيزيس والفنون والحكمة، لأن «الفرونيزيس» يتطلب الروية واستعمال الرأي ولا يمكننا التروي في الأشياء التي تتميز بضرورتها.

وهذه الأنواع الثلاثة من التعقل (المنزلي، المدني، الإنسي) تخضع إلى سلم تفاضلي حسب ما تتطلبه الغاية التطبيقية من درجات في التعقل، على اعتبار الإنسان في ممارساته المتعددة سواء في المستوى العائلي أو المدني أو الإنسي. . لا يستعمل ولا يحتاج إلى نفس التعقل ولا إلى نفس المقدار من التعقل. . فإن كان الأمر كثيرا أو عظيما احتاج إلى تعقل أقوى وأتم وإن كان قليلا أو يسيرا اكتفى باليسير من التعقل[25]. كما يعمد إلى تقسيم التعقل الإنسي على وجهين:

- وجه **مَشوري**: يكون التعقل متوجها إلى الآخر في قالب استشاري ليشير به على غيره إما في تدبير منزل أو مدينة...

- وجه **خصومي**: وهو التعقل الاستراتيجي الذي به نستطيع صد عدوان أو تنظيم حرب أو «استنباط رأي فاضل» في المقاومة وضمان سلامة المنزل والمدينة والإنسان.

(25) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص42.

لذلك لا يمكن أن تكون «حكمة» لأن ما هو من قبيل العمل معرض للتغير، ولا يكون أيضاً «فنا» لأن العمل والإبداع مختلفان بالطبع كما يقول (أرسطو في الأخلاق النيقوماخية) مع تأكيد الفارابي في أن «**التعقل ليس بحكمة إلا بالاستعارة والتشبيه**»[26]. فالتعقل فضيلة بينما لا يدخل الكيس والدهاء والخبث حيز الفضائل... ومع ذلك فإن التعقل يتطلب استعمال الفكر والروية والعقل (وفي ذلك يحاذي الفارابي مرة أخرى أرسطو) في قوله: «إن الفرونيزيس تبقى ملكة مرموقة بالعقل متوجهة نحو العمل وتتعلق بالخير والشر بالنسبة للإنسان»[27] .

إن مفهوم «التعقل» كرابط ممكن أن يحقق شكلا موجبا من التوسط بين «الإتيقا» كجهد نحو السعادة... وبين السياسة بما هي جهاز... إنه «جودة الروية»[28]. والقدرة على استنباط ما هو عملي وتسديد جهود البشر نحو الفعل الجميل بما هو كمال ما لنفوسهم ولا مدعاة للثواب والعقاب. إنه الرافد الفعلي الوحيد لتحقيق علاقة موجبة ومرنة بين السعادة والمدينة[29]. لأن ما يحد من حاجة الحاكم على الوازع والتغلب في حكمه، إنما هو مدى قدرة المحكومين على التعقل، فالتعقل ليس بعلم لكي نفكر بما هو ثابت وضروري[30]. بل هو يتعلق بالممكن وبالمستقبل بما يسميه الفارابي في تحصيل السعادة بـ«الأشياء الواردة» سواء كانت طبيعية أو إرادية في زمان ومكان محدّدين. فهو ليس بصناعة لكي يقصر همه على النجاعة[31] . وليس بالحكمة لأن الحكمة كما بيّن «أرسطو» لا تهتم بسعادة البشر لأن دورها ليس الإنتاج... أما التعقل(*) فله ذلك الإمكان. بهذا المعنى تغدو الإتيقا

(26) المصدر السابق، ص39.

(27) Ibid., *Aristote*, ch 5 et 6, de L'éthique.

(28) الفارابي، **رسالة في العقل والفصول**، المصدرين السابقين، فقرات 39، ص42، 55، 57.

(29) فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، مرجع سابق، ص81.

(30) Ibid., Aristote Liv. VI ch 2. p155.

(31) Ibid. ch.12 p169.

(*) التعقل في التحصيل... هو القوة الفكرية... الفضيلة الفكرية...

ممكنة لأن المدينة غير ممكنة إنسانيا بدونها. في ذلك يقول الفارابي: «**بعد أرسطو لا يمكن أن تكون حاكما دون أن تكون متعقلا، ولا يمكن أن تكون متعقلا دون أن تكون فاضلا**»[32]. ويغدو بالتالي مطلب السعادة هو إتيقا التعقل المفتوح أمام الجميع أي قدرة كل البشر على استنباط وجودهم الجزئي من الممكن الذي بحوزتهم، دون أن يتملكوه بعد، وليس ذلك الممكن سوى إنسانيتهم نفسها.

فالتعقلية أخيرا، ما هي إلا مطابقة العقل على الواقع وما تحوّل الفارابي من البعد النظري إلى البعد الفعلي والعملي، إلا إرادة منه إلى فتح العقل على الوجود والحياة انفتاحا لا لهيمنة المعرفة على الحياة بل للتناغم وللسعادة لكي تصبح الحياة ممكنة. لقد جمع في المعقول بين النظري المجرد والمنتزع عن كل مادة وجسم وبين الصنعة والتقنية والعمل والانتفاع الاجتماعي.

وهي غاية داخلية تضبط في المزاولة والمطابقة لا محالة ولكنها من خلال اجتماعيتها وأخلاقيتها تحاول القضاء على انعزال الذات بإرساء علاقات بين الذوات قائمة على علة «الخير» حسب تعبير الفارابي وعلى التسامح - كما يذهب إلى ذلك «فتحي تريكي» في كتابه «العقل والحرية»[33]. مما يجعل التعقلية تختلف عن المعقولية (لأن المعقولية غاية تتضمن المعالجة التكنولوجية الأدواتية حسب تعبير هبرماس..) في حين تتجنب التعقلية مستتبعات العقل الأدواتي لأنها غير مجبرة على استبطان صيرورة العقل. ومهما يكن، فإن التعقلية لا تعوض المعقولية كما لا تعوض العقل، بل مهمتها تأنيس العقل وفتح المعقولية على الأخلاق والإتيقا حتى ترتبط الحقيقة بالجدوى فينتج عن ذلك عمل إنساني في جوهره ويكون العقل مرتبطا بالتسامح والحوار والسلم، فالتعقلية هي فتح العقل على الإنسان من حيث هو إنسان في مجالاته المختلفة والمعقدة.

(32) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، فقرات 57 و58، ص65-70.

(33) انظر: فتحي تريكي، **العقل والحرية**، مرجع سابق. ص43.

الفصل الثاني

الأخلاق من الاعتقاد إلى التمذهب

أولاً: في أسس مذهبية الأخلاق: العصر الإغريقي

لقد أخذ الفكر الفلسفي والديني في حضارات الشرق القديمة تداخلا شائكا. بحيث لا نستطيع أن نتبين فيه، أين يقف الفكر الديني وأين يبدأ الفكر الفلسفي. . . الشيء الذي نجده (في الفلسفتين الصينية والهندية)، تيارات فلسفية متعارضة بين مادية وروحية، وفي الأخلاق بين تيارين ديني وعقلي نقدي. . .

1 - سقراط:

لقد كان على سقراط (469-399ق.م) أن يهدم نظرية السوفسطائيين[*] في المعرفة، تلك التي لا تؤمن إلا بما يأتي عن طريق الحس الخاص، ثم يقيم على أن أنقاضها بناء فلسفيا متكاملا في الميتافيزيقا والأخلاق والمعرفة. فكان أن ربط بين نظريته في المعرفة وموقفه من الأخلاق بتحديده مفهومات ومعان دقيقة للألفاظ التي تستخدم في الأخلاق كالفضيلة والعفة[1]. . ومن ثم الاهتداء إلى معان ثابتة للمفاهيم والاصطلاحات

(*) كلمة «سوفطوس» اليونانية، تعني «معلّم» وبصفة خاصة «معلم البيان» (وكان هذا اللفظ موضع احتقار المثقفين والفلاسفة منذ سقراط لأنهم كانوا يستخدمون الجدل للتغلب على الخصوم عن طريق تزييف الحقائق إيثارا منهم لمصالحهم الشخصية). في مقابل البرهان وترتيب الجدل عند ابن رشد ومفكري الهند. . . انظر: تاريخ الفكر الفلسفي ج1 من طاليس إلى أفلاطون.

(1) توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**، منشأة المعارف الإسكندرية، 1960، ط1، ص32.

الأخلاقية لا تخضع للأذواق الخاصة التي تمليها الأحاسيس الفردية والشهوات الطاغية على القوة العاقلة في الإنسان... ضدا على أحكام السوفسطائيين وما أصدروه على الحالات الجزئية في العدالة وشرعية القانون وغيرها.

وعليه، كانت نظرة سقراط للأخلاق نظرة يشوبها التجرد والمثالية فقد كان يعتبر ماهية الإنسان هي مع ما يؤكد أنه كائن عاقل بعقله لا بحواسه وجسده. فالإنسان خير بطبعه وأن الشر طارئ عليه، ويأتي الشر من الجهل به، لقد كانت غاية سقراط بهذا الموقف ـ التوحيد بين المعرفة والفضيلة ـ بحيث متى حصل للإنسان معرفة بحقائق الأشياء... وخاصة في مجال الأخلاق... فإن ذلك يحمله على اقتنائها، فمعرفة العفة تحمل العارف على سلوكها ومعرفة العدالة تحمل العارف على تطبيقها[2]...

وبالتالي، تكمن أفضلية الإنسان أن يفعل ما يتفق أنه عاقلاً إذا عرف الإنسان نفسه أدرك أنه خيّر بطبيعته، فينبغي أن يكون فعله خير دائماً، وعلى هذا المنوال اعتبر سقراط الفضيلة علم والرذيلة جهل يرتكبه الإنسان لأنه لا يعرف أنها رذيلة، فإذا قيل لسقراط: إن المرء قد يعرف الرذيلة ومع ذلك يمارسها وقد يعرف الفضيلة ويتجاهلها فإن سقراط يرد قائلاً: إن المعرفة في هذه الحالة تكون ناقصة، الحقيقة أن سقراط كان يحسب الناس يستطيعون أن يعيشوا مثله وفقاً لعقولهم مثلما عاش هو زاهداً متقشفاً جاعلاً حياته تطبيقاً عملياً لفلسفته التي عاش ومات من أجلها. على اعتبار أن الإنسان ليس عقلا خالصا، وليس ما يقع فيه الإنسان من الإثم ناشئا عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة والآلام الناتجة عنها، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء... إنما منشؤه فساد في الخلق، يحمل الإنسان الشر على الخير وهو يعلم بهما وبقيمة كليهما جميعا. وحينئذ، كما ذهب «أرسطو» لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل وقد يعمل ضد ما يعلم[3].

(2) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، ط1، 1977، ص63.

(3) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، مرجع سابق، ج1، المقدمة، ص49.

أما موقف سقراط من السعادة، فإنه يعتقد بأنها لازمة من لوازم اقتناء الفضائل، فمتى تحددت معاني الفضائل والرذائل كانت السعادة في اقتناء الأولى والابتعاد عن الثانية. لأن السعادة تتحقق بالعلم، دون انتظار لجزاء، إنها اطمئنان النفس والفرح الداخلي... الذي يكون بالاعتدال والتحرر من أسر الخيرات المادية كالغنى، والجاه، والسلطان مما يعتبره الناس سعادة ولكنه ليس كذلك. «إن السعادة لا تنجم عن شيء مادي، إنما هي أثر لحالة نفسية أخلاقية، هي الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التي يوجد فيها»[4].

2 - الأخلاق الفردانية عند أفلاطون وأرسطو

أ - نظرية الأخلاق عند أفلاطون (427-347ق.م):

قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى هي قوة عقلية وقوة غضبية وقوة شهوانية ولا ريب أن كلاً منها يعمل بوحي طبيعتها، لهذا كان لا بد أن تتعارض أفعالها فتؤدي إلى ضرر الإنسان في العالم الآخر وعلى هذا، فالفضيلة هي قارب النجاة لنا في حياتنا الأخرى، لأن النفس لا تصحب معها شيئاً عند وصولها إلى العالم الأعلى إلا أفكارها وأعمالها ومن هنا يجب أن نبحث عن الفضيلة، فنجد لكل قوة من تلك القوى فضيلتها التي تعني استخدام هذه القوة في مصلحة الإنسان لا ضرره ففضيلة القوة العقلية هي الحكمة، وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة وفضيلة القوة الشهوانية هي العفة. ولكن إذا تسلطت إحدى الفضائل على الأخريين اختل التوازن في شخصية الإنسان وأصبح سلوكه يتميز بالغلو من الناحية المتسلطة والتقصير من الناحيتين الأخريين، فمثلا إذا تسلطت عليه الشجاعة صار ضعيف العقل بارد الشعور وإذا تسلطت عليه العفة صار زاهداً محروماً من طيبات الحياة، الخير كل الخير أن تتوازن هذه الفضائل الثلاث، بحيث تعمل كلها في تناسق وانسجام فينجم عن ذلك فضيلة يسميها أفلاطون

(4) محمد يوسف موسى، **تاريخ الأخلاق**، مؤسسة الخانجي، مصر، ط1، (د.ت)، ص71؛ انظر أيضاً: أندريه كريسون، **المشكلة الأخلاقية**، ص41.

العدالة وهي ليست فضيلة رابعة، بل حالة اتزان بين تلك القوى الثلاث وما دامت الحياة الجسدية هي شبح لعالم المثل وهي ظلال زائلة ليست حقيقية في ذاتها. فليس من الحق أن يتمسك الإنسان بعالم الحس فيُقبل على ملذاته وشهواته وينسى عالم المثل الذي هو عالم البقاء والخلود. ومن فروع سياسة المدن، ينهى أفلاطون البحث في العدالة الاجتماعية وينتقل إلى العدالة الفردية التي هي الأخلاق، ويصنف القيم في أُمور ثلاثة:

1 - العدالة

2 - الحسن

3 - الحقيقة.

ومرجع القيم الثلاثة إلى الخير، فالذي له قيمة ذاتية هو الخير، والأمور الثلاثة تبسيط لهذا الأمر المعياري. ثم إنّه يرجع العدالة إلى الحسن[5]، من غير فرق بين العدالة الاجتماعية أو الفردية، باعتبارها توجد التوازن المطلوب الذي هو عبارة أُخرى عن الحسن، وعلى ذلك فالحسن إمّا محسوس كجمال الورد، أو معقول كحسن الصدق والأدب والتقوى والإيثار وغير ذلك، الذي نعبّر عنه بالخير والأخلاق الحميدة فهو من مقولة الجمال. ومن مرجع القيم يذهب أفلاطون إلى اعتبار الأخلاق أمر واقعي فالأخلاقي من يدرك هذه الأمور الواقعية ويكفي في التخلّق بها معرفة الخير عن الشر، فلو عرف الإنسان الخير يعمل به. وإن لم يعمل به فإنّما هو لجهله، فلا محيص لنا من استئصال الفساد الأخلاقي بالقضاء على الجهل ومكافحة الأمية، وعلى ذلك فرأس الفضيلة هو الحكمة والمعرفة، فكلّ فضيلة نوع من الحكمة[6]، مثلاً الشجاعة عبارة عن معرفة ما يجب أن يخاف منه ومالا يخاف، وانّ الفقه عبارة عن العلم بالحد الذي يجب أن يراعى به إعمال الشهوات، كما أنّ العدالة عبارة عن العلم بالأصول والضوابط التي

(5) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ت) ص42، 47.

(6) ويل ديورانت، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط4، 1982، ص34، 36.

يجب أن تراعى في تنظيم رابطة الإنسان مع أخيه الإنسان. فإذا كانت الحكمة مبدأ للفضيلة، والمعرفة منشأ للأخلاق، فكلّ حكيم أخلاقي لا ينفك عن الأخلاق... وعليه، يمكن تلخيص المذهب الأخلاقي لأفلاطون في أمرين:

أ - لو أن إنسانا وقف على الخير والشر على ما هما عليه، ففعله يكون على وفق الأخلاق دائماً ولا يخرج عن إطاره.

ب - إن القضايا الأخلاقية، قضايا كلية عامة شاملة لجميع الظروف والشرائط، ولذلك ليس لبني آدم إلّا نوع من الحياة فيه سعادته لا أكثر.

تلك هي عصارة نظرية أفلاطون في الأخلاق، وقد يؤاخذ عليها بأُمور أوضحها بأنّ العلم بالفضيلة أو الرذيلة لا يكفي في التخلّق ولا في الاجتناب عن الشرّ ما لم تدعمه التربية والتهذيب. (ما يشير إليه الفارابي في مسألة الوسط الأخلاقي) وبعبارة أُخرى: إن العلم وإن كان مؤثراً في سعادة الناس.. إلا أنه لا يكفي لكبح جماح النفس، إذ ربَّ عالم قد قتله جهله وعلمه معه لم ينفعه[7].

ب - الفكر الأخلاقي عند أرسطو:

ما يزال علماء الغرب إلى اليوم يرون في «أرسطو» المعلم الأول كما كان معلما أول عند المسلمين في العصور الوسطى، حتى أن مؤرخي فلسفة الأخلاق الأوروبيين يعتبرون أخلاق أرسطو أحسن فلسفة أخلاق تقدم للإنسان المتحضر. لأنه فلسف السياسة والاقتصاد والقانون وأعطاها أبعادا أخلاقية لم تكن معروفة قبله ولم يطرحها أحد بعد (ماعدا الفارابي فيما نعتقد) وأنه بذلك خلص الأخلاق من الميدان الميتافيزيقي البحث ومن النزعة الدينية في وقت واحد، وأدخلها إلى حياة الإنسان التي يمارسها في مشاكله اليومية والاجتماعية. ألم يقل في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** إن

(7) علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق وتقديم: صبحي صالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1991، فصل العلم.

«هذا الكتاب يكاد يكون مخصّصا للسياسة، والفضيلة يجب أن تكون فوق كل شيء آخر ـ هي الهدف الدائم للسياسي الحقيقي «وقال في آخره» إن المشروع في النهاية هو الذي يستطيع أن يفعل أكثر من غيره من أجل التربية الوطنية»[8]. ذات المشروع الذي يجد صداه في المدرسة النفعية الإنجليزية الحديثة تحت شعار: (من أن الشرطي أهم للأخلاق من رجل الكنيسة).

ينطلق «أرسطو» من نظرة شمولية إلى مشكل الأخلاق، حيث أقام نظريته كلها على مبدأ الهيولى والصورة وما بينهما من صيرورة وحركية تنزع إلى الكمال: إذ مبدأ المادة والصورة يجمع بين الجسم وشكله، ومبدأ القوة والفعل يجعل المادة والصورة في حالة حركة دائمة تنتقل باستمرار في خط مرتفع من حالة نقص إلى حالة كمال. وهو في ذلك لا يتميز عن «أفلاطون» في المبادئ وحسب بل أيضاً في المنهج، فبينما كان أفلاطون ينطلق من المبادئ التجريدية، ويريد تطبيقها على الجزئيات الخارجية، كان أرسطو ينطلق من هذه الجزئيات كحقائق، صاعدا بها إلى المبادئ الجامعة، أما منهجه الأخلاقي على الخصوص فقد أدخل عليه العنصر الاجتماعي أو فكرة النسبية العلمية (لا السفسطائية). إذ يعتقد أننا لا نستطيع أن نعرف الخير والشر تعريفا فلسفيا تجريديا بل لا بد من مراعاة الرأي السائد في مجتمع ما أو عصر ما في تعريف الخير والشر (الشيء الذي اعتنى به دوركايم لاحقا). كما يقوم منهجه على «مبدأ التوسط» (وإن لم يكن خاصا به، بل له امتداد عند كونفوشيوس، وإلى الأعلام من بعده... مثلا الفارابي ينعته بالوسط الفاضل)... وقد أورد على مذهبه مناقشات كثيرة أبرزها:

الأولى: أن الفضيلة لا تدور على رحى الاعتدال في جميع الظروف والشرائط، إذ ربما لا يوجد بين السعادة والشقاء حدّ وسط، فالصدق فضيلة والكذب رذيلة دون أن يكون بينهما حدّ وسط. فالعمل بالعهد حسن كما أنّ نقض الميثاق قبيح وليس بينهما حدّ وسط، ونظير ذلك طلب العلم، ومقابله الجهل. فالأول حسن بمكان مهما أفرط في تحصيله، وليس الحسن هو الحد الوسط، وليس المراد من الإفراط في العلم ترك سائر الوظائف بل تحصيل

(8) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، مرجع سابق، ص31 وما بعدها من المقدمة.

العلم مع ما عليه من الوظائف الفردية والعائلية.

الثانية: أن العلم بالحد الوسط من بين الصفات أمر صعب المنال لأنّ الوقوف على الحد الوسط فرع معرفة قوى الإنسان الروحية والجسمانية ثمّ معرفة الحدّ الوسط منه، وهذا ليس أمراً سهلاً لكل من طلب التخلّق بالأخلاق الحسنة.

الثالثة: ربما يطرأ التزاحم بين تحقيق الاعتدال بين الصفات فلم يعط ضابطة على ضوئها يتم تقديم إحداهما على الأخرى. (وعلى كل سنأتي على ذلك بشيء من التفصيل في فصل المدينة). ونكتفي في هذا المقام بما يطلبنا به «أرسطو» «أن تتجه كل أعمالنا إلى الخير والفضيلة التي هي أرقى نوع من السعادة وإلى الكمال الإنساني الذي يتمثل في ذروة النشاط، والكمال في النشاط يجب أن يكون مستمرا وهادفا وليس حادثة منعزلة أو عمياء». وبالتالي، الحياة الأخلاقية عند «أرسطو» تقوم على أساسين متكاملين:

أ - مراعاة الواقع في حياة الناس وما استفادوه من تجربة في حياتهم الأخلاقية.

ب - إرادة الشخص في الوصول إلى الكمال وهذه الإرادة مرتبطة كل الارتباط بحاسة التصور. والمعرفة والاعتماد على العقل[9].

(مع الإشارة إلى أن «أرسطو» ركّز في دعوته الأخلاقية... على العنصر العقلي والإرادي أي العنصر الداخلي للأخلاق الذي أقام عليه كل الفلاسفة اليونانيين قبل أرسطو وبعده وكل الفلاسفة الإسلاميين... والمحدثين مثل ديكارت ومالبرانش وليبنتز وخاصة كانط، الذي ظل يلح على العنصر الداخلي).

3 - المدرسة الأبيقورية:

تنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها «أبيقور»، ويقوم مذهبه في الأخلاق على اعتبار أن غاية الحياة هي اللذة، مع إيثار اللذات العقلية والروحية على

(9) المرجع السابق، ص32-33.

اللذات الحسية والجسمية، وهي الغاية في الحياة حسب ما يذهب إليه، حيثُ يقول: «تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم»[10]. فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها، لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي... إذ متى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم على تدبير الوسائل وتوجيهها إلى غايتها المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق إذن وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة، فإن كل لذة خير، وكل وسيلة إلى اللذة هي خير كذلك. بشرط أن تكون اللذة هي هي، وأن تكون الوسيلة المؤدية إليها، ومعنى هذا الشرط أن للذة عواقب، وقد لا تكون جميع عواقبها خيرا[11]... فالشرَه مثلا قد يورث المرض، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تجر ألما واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة..

بذلك أقام «أبيقور» تحليله لمعنى اللذة والألم والسعادة على جملة القواعد التالية:

1 - خذ اللذة التي لا يعقبها ألم، كأن تعتبر العمل الذي ينتجها خيرا.

2 - فر من الألم الذي لا يجلب أية لذة.

3 - ارفُض اللذة التي تحرمك من لذة أكبر منها، أو التي تسبب لك ألما أكبر.

4 - أقْبِل الألم الذي يخلصك من ألم أكبر، أو التي تسبب لك لذة أعظم[12].

على ضوء هذه القواعد، كان مقياس الفضائل الخلقية لدى الأبيقوريين يقوم العمل الإرادي الذي لا يكون فاضلا إلا إذا حصل منه لذة... فكلما كانت اللذات أدوم، كان العمل الذي يحصلها يدخل في باب الأعمال

(10) dictionnaire d'éthique et de philosophie morale.sous la direction de canto-sperber 14eme ed quadrige. PUF... T1p1354 et 1355.

(11) محمد عبد الستار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**، مرجع سابق، ص337.

(12) Epicure, Lettre à Ménecée. Collection Epimethée, PUF, 1990, p.212.

الفاضلة... فالشجاعة فضيلة لا تطلب لذاتها، ولكن لما يترتب عليها من لذة... وكذا سائر الفضائل...

4 - المدرسة الرواقية:

تأسست الرواقية القديمة على يد «زينون الكيتيومي (335-264ق.م)»، انطلاقا من المبدأ القائل «عش وفق الطبيعة». وقد فسروا هذا المبدأ بأمرين:

1 - أن العالم محكوم في سيره بقانون عام، لا يخرج عن سلطانه شيء من عناصره. وليس في أحكامه استثناء، فيجب ألا يشذ الإنسان عنه، بل يجب أن يرضى بكل ما يجيء به مادام يعي أنه جزء من الطبيعة العامة.

2 - لا بد أن يكون عمل الإنسان تابعا لعقله، وشهواته وغرائزه ينبغي أن تكون مَقُودة للعقل بحيث لا تفلت عن عقاله[13].

لكن هذا لا يعني أنهم في هذا المبدأ يقررون ما قرره «أرسطو» من قبل في قوله أن العقل ينبغي أن يكون قائدا للشهوات والغرائز، وإنما يرون أن معنى سيطرة العقل على الشهوة، إحلاله محلها والاستعاضة عنها باللذات العقلية. أي «تحمل الآلام والشدائد، ولا تطلب اللذات». فهي إذن فضيلة عابسة في مقابل الفضيلة التي دعا إليها «أرسطو».

كما اعتقدوا بفكرة السعادة التي تكمن في التمايز عن كلِّ حالة خارجية، على أنها ابتكار جماعي. لأنه وبحسب المنطق الرواقي، كلَّ معرفة إنما تنبع عن الحواس؛ لكن الذهن الفعَّال هو الذي يضع أولى معطيات هذا التوجُّه؛ حيث، مصادقًا على الإحساس، يتلمَّس وجود الشيء المحسوس؛ ومن ثم، عن طريق التلمُّس المتفهِّم، يشكِّل أفكارًا عامة، قبل أن يصل به الأمر إلى العلم كمعرفة منهجية. والحكيم الرواقي هوالذي يعيش في تناغم مع عقله، أي مع الطبيعة، بحيث يجد راحة نفسه (أو الـ«أتاراكسيا» ataraxia وفق المصطلح اليوناني) عبر الابتعاد عن كلِّ ما يكدِّره، وخاصة عبر الابتعاد عن الأهواء، التي كان الرواقيون يتعاملون معها كنوازع غير طبيعية، إن لم

(13) محمد عبد الستار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**، مرجع سابق، ص340.

نقل كعلل نفسية. من هنا تأتي الفضيلة - المستندة استنادًا أساسيًّا على انعدام الأهواء أو الـ«أباثيا» apathia - وما تستدعيه من تحكم بالإرادة وبالمحاكمة الداخلية من أجل قبول القدر والترفُّع المتسامي عن الأشياء وسفالات البشر، الأمر الذي كان يؤكد عليه بقوة الرواقيون الرومان[14]. وكانت النزعة الأخلاقية قد طبعت آراء الرواقيين، حتى يمكن القول أن دعوتهم كانت أخلاقية. وقد جاءت هذه الدعوات من مثل: «أن الناس جميعا أخوة، وان العالم كله مدينة الله. . .» كرد فعل على حياة الترف التي انزلق إليها ملوك الدويلات اليونانية فيما وراء اليونان[15]. فكان للحكمة الرواقية أثرها الكبير جدًّا على مرِّ القرون: والموضوعات المنبثقة من الرواقية قد ألهمت، إضافة إلى العديد من الكتَّاب الكبار، «كمونتين وكورنيي وألفريد دُهْ فينيي وميترلينك»، والعديد من الفلاسفة، كديكارت وكانط. لقد كان للأخلاق الرواقية أثرها الكبير على الأخلاق المسيحية، بشكل دفع هذه الأخيرة أحيانًا باتجاه التشدد، خاصة حينما يتعلَّق الأمر بقضايا الجنس.

5 - الأفلاطونيـة المحدثة:

لقد امتزجت معالم التفكير العقلي لدى اليونانيين، بعد فتوحات «الإسكندر المقدوني» بنزعة التصوف والزهد لدى الشرقيين. وكان نتيجة هذا الامتزاج بروز «أفلوطين» المصري الذي كان يرى أن جميع العوالم صدرت عن الله بطريق «الفيض» كما يفيض النور عن الشمس دون أن ينقص ذلك منها شيئا. ولما كانت النفوس هي أقرب الموجودات نزوعا نحو التجرد فإن طبيعتها هذه تجعلها دائما في شوق إلى الاتحاد بمصدرها «الله» ولن يتأتى لها ذلك إلا بالإمعان في التأمل والتفكير العميق، والغيبة عن هذا الوجود الحسي. وليست الفضائل شيئا وراء هذه الحال التي تعيش فيها النفس في

---

(14) G. RODIS-LEWIS, La Morale stoïcienne; Les Stoïciens (Gallimard, Pléiade), PUF, p.17.

(15) Encyclopédie philosophique universelle; les notions philosophique _ publié sous la direction d'André Jacob, PUF, 1990, p.226, 503.

شوق دائم إلى الاتصال بالله[16]. وسائر الفضائل التي ترى في الظاهر أنها فضائل، ليس لها قيمة إلا أن تكون متجهة إلى تطهير الروح وتزكيتها. إن صفاء النفس الذي يأتي عن طريق التأمل والشوق إلى الاتصال، وإنما هو سبب لأن يفيض على هذه النفس من الأنوار الإلهية ما يجعلها في سعادة دائمة، كما أنه من ناحية أخرى سبب قوى لانجذاب هذه النفس إلى مصدرها، حيث لا ترى سواه عندما تتحد به.

ثانياً: أخلاق التماهي في الفلسفة الإسلامية

إن نصيب العرب أو الفلسفة الإسلامية من مادة الأخلاق ما يزال موضوع أخذ ورد (كما سبق الإشارة في المقدمة). على أن الأمر الذي لاشك فيه هو أن مفهوم الأخلاق نفسه لم يكن محددا واضحا في تراثنا الفلسفي، فهو أحيانا سلوك يؤخذ من الشريعة وحينا آخر هو اسم ثان من أسماء التصوف، وهو عند البعض لا يختلف موضوعه عن موضوع الأدب، وعند البعض الآخر هو الفلسفة نفسها. . . وحتى في البحوث الحديثة ما تزال مادة الأخلاق تتأرجح بين العلم والفلسفة وبين علم الاجتماع وفن السياسة وعلم النفس وعلم الحياة. . . وإذا كانت هذه القواعد (السلوكية) مع مرور الزمن أيضاً قد أضاعت أسسها الأخلاقية الواعية وتحجرت في قوالب غيبية تناقلتها الأجيال عن غير وعي، وأصبحت طقوسا مقصودة لذاتها أكثر منها وسيلة لتحصين الأخلاق، أي في انفصال الأخلاق عن الدين، بعد أن كانا شيئا واحدا، أو على الأقل بعد أن كانا يؤديان وظيفة واحدة. (توغل الخلاف إلى درجة التعارض والعداء). . (بحيث أصبح العامة يعتبرون الدين قضية علاقات بين الإنسان وربه. أما الأخلاق فهي قضية علاقات بين الإنسان والإنسان. . . (مما ينم عن عدم انسجام السلوك الأخلاقي مع الممارسة الدينية التعبدية إلا نادرا). .

وأما البحوث الإسلامية في الأخلاق لم تكن منظمة ومركّزة. . . بحوث يتداخل فيها الدين والتصوف والفقه والميتافيزيقا والسياسة والتربية. . . كلها

---

(16) انظر: ويل ديورانت، **تاريخ الفلسفة**، مرجع سابق، ص87.

تبحث في الأخلاق دون أن تحملها بحوثهم. (يجمع الكتاب بين دفتيه كل ما يهم الأخلاق لكن لا يحمل سوى عنوان الأخلاق). وظلت بسبب ذلك تقف في منتصف الطريق فلا هي غربية التوجه ولا هي عربية التأصيل... في حين أن الأخلاق هي في الفلسفة برمتها إن لم تكن زُبدتها، وأنه لا يمكن أن توجد قضية من قضايا المعرفة الإنسانية قديما أو حديثا إلا ولها مساس بالأخلاق.

ومع ذلك لا نجد إلا «نيتشه» يزعم بأنه أول من اكتشف أرض الأخلاق!! فما مكانة الفارابي في هذه البحوث الأخلاقية؟

إن كل من «الفارابي وابن باجه ومسكويه» (استوعبوا المنهج اليوناني التجريدي والفلسفي بالدرجة الأولى) فهم يتكلمون عن الفرد الفاضل والمجتمع الفاضل الذي لا يحتاج إلى طبيب يداويه ولا إلى قاضي يفصل الخصومات القائمة في حياته. لأن هذا المجتمع أو ذلك الفرد لا يستمد قواعده الأخلاقية من المجتمع ولا من المحيط الذي يعيش فيه، بل فقط من تفكيره وحده. باعتبار الإنسان مكوّن من جزأين متعارضين متصارعين أولهما جزؤه البهيمي وثانيهما جزؤه العقلي فهو يشترك مع الحيوان في ميله الطبيعي إلى الغذاء... إذا تناوله عن شهوة فهو بهيمي وإذا تناوله عن تفكير وإرادة في البناء، حتى يستعين على عمل الخير ويكون تصرفه إنساني...

فالفارابي يكاد يلتقي مع سقراط عندما يقرر أن المعرفة هي الفضيلة، وقد كانت لمؤلفات «أرسطو» لديه مكانة عليا، بحيث يضرب بها المثل في تأكيد أن المعرفة هي الفضيلة إذ يقول: «**إن الرجل الذي يعرف ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بتعاليم أرسطو وهو جاهل بها**»[17]. كما كان ممن يؤمنون بقدرة العقل على الاستقلال في الحكم على الأشياء، بحيث يستطيع أن يحكم عليها بالخير أو الشر، كما كان رأيه في النفس يتفق تماما مع رأي أفلاطون حيث قرر أن السعادة العظمى للنفس لا تتأتى إلا إذا تخلصت من قيود المادة، وصارت

(17) الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، مصدر سابق، ص26.

عقلا بالفعل[18]. أي أن السعادة العظمى تطلب لذاتها... ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة.

يقول في ذلك: «**إنما تبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية ترمي إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة. إن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها**»[19].

وعليه، يمكن تلخيص رأي الفارابي في علم الأخلاق بما يلي:

1 - علم الأخلاق ينصب على بحث أفعال الإنسان الإرادية، لأن الأفعال غير الإرادية لا تدخل في نطاقه.

2 - يبحث هذا العلم في الأفعال الجميلة وأسبابها، وكيف تصير عادة وملكة عند الإنسان، وكيف تتميز عن الأفعال غير الجميلة.

3 - يعالج هذا العلم أيضاً حقيقة الخير والشر، والسبل المؤدية إلى كل منهما.

4 - علم الأخلاق غائي، وغايته حصول السعادة. والسعادة الحقيقية ترتبط بالمعرفة، وتتحقق بعمل الخير واكتساب الفضائل، واجتناب الشر والبعد عن الرذائل. ويبحث هذا العلم في أقسام الفضائل وأصناف الشرور.

5 - يهدف هذا العلم إلى استنباط القانون أو جملة القوانين التي تحكم الفعل الخلقي العام، والتي تنطبق على الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان، كالبحث عن حقيقة الخير والشر مثلا، رغم أن «الفارابي «يعطي اهتماما خاصا لتغير الظروف وتباين البيئات، ومدى تأثير ذلك في أخلاق الناس (السياسة الشرعية مثلا).

6 - لا تقتصر الأخلاق على إصلاح الفرد بل تتسع لتشمل إصلاح الجماعة،

(18) محمد عبد الستار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**، مرجع سابق، ص398

(19) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص46.

سواء كانت منزلا أو مدينة أو أمة (كما سيأتي لاحقا). ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق (اتيقا) وعلم السياسة عنده.

لكن ومن بين الدراسات الأخيرة في هذا الصدد، الإشارة إلى بحث «الجابري» من خلال كتابه «العقل الأخلاقي العربي» والذي لم ير فيه مانعاً من اعتماد التصنيف الذي صممه في دراساته النظرية السابقة ليجعل «الأخلاق» في الحضارة العربية والإسلامية ثلاثة: «أخلاق بيانية» و«أخلاق عرفانية» و«أخلاق برهانية»[20]. يرى أن هذه الأخلاق تتوزع على أنظمة قيم وليس نظاماً واحداً في هذه الحضارة، ذاك أن عالم القيم هنا إنما هو عوالم وليس عالماً محصوراً. وهذه العوالم التي يراها تشكل البنية الأساسية للعقل الأخلاقي العربي تتجسد في موروثات خمسة يتخذ كل منها موقعاً مهماً في تلك البنية ويتفاعل مع بقية الموروثات تأثيراً وتنافساً وصراعا. وهذه الموروثات هي: الموروث الفارسي (أو أخلاق الطاعة)، والموروث اليوناني (أو أخلاق السعادة)، والموروث الصوفي (أو أخلاق الفناء وفناء الأخلاق)، والموروث العربي الخالص (أخلاق المروءة)، والموروث الإسلامي الخالص (أخلاق الإسلام). ومن هنا فالعقل الأخلاقي العربي هو «عقل» متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته يعكس تنوع وتعددية الثقافة والحضارة الإسلامية التي استوعبت تأثيرات وإسهامات متعددة المصادر.

أما الموروث اليوناني فيراه الجابري ثلاثي الجوانب وتمثل في نزعات ثلاث أو اتجاهات ثلاث: اتجاه طبي علمي، واتجاه فلسفي، واتجاه تلفيقي. وهذا التعدد يقلب - برأي الجابري- رأساً على عقب التصور الذي ظل سائداً في الثقافة العربية ولم يكن يرى في الموروث اليوناني سوى ما أخذه الفلاسفة العرب عن أرسطو وأفلاطون.

وفي ظل هذه التأثيرات الثلاثة برزت «أخلاق السعادة» كقيمة مركزية في نظام القيم ذي الأصل اليوناني، وهي أخلاق ينسبها «الجابري» إلى

(20) محمد عابد الجابري، **نقد العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2001م، ص21.

النزعة التلفيقية حيث أرادت أن توفق بين الموروث اليوناني والموروث الإسلامي[21].

ثالثاً: في مُعاودة تأسيس سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي الحديث

1) «كانط» وسؤال الأخلاق باعتبارها تحققا لمبدأ الحق:

لا غرابة في أن يكون اسم كانط مقرونا، ليس بعصر الأنوار فحسب إنما أيضاً بنهايته. إذ يتلاشى هذا الأخير بعدما داهمه الموت تاركا على ضريحه عبارات من قبيل: «السماء المرصعة بالنجوم تغطيني والقانون الأخلاقي يسكنني»[22]. من ثمة تكون السماء بالفعل، رمزا يجسد التعالي الكانطي، والذي ما فتئت فلسفته ترنو إلى التوحد به، وبما أن عمل كل موجود في هذا العالم في نظر كانط، إنما يتم وفق مبدأ الغائية (principe de finalité)، فثمة «ثلاث أنواع من الغايات الممكنة التي تنحو باتجاه ما هو أخلاقي خاصة، أي نحو مجال الغايات التي تعد موضوعية وهي:

أ - المهارة أو القدرة القائمة على الإمكانات والقدرات التي تسمح بالوصول إلى غايات خاصة بذات معطاة.

ب - الحصافة أو الحكمة المتعلقة التي تطمح نحو غايات أكثر عمومية (كالصحة مثلا والتي تعد قاسما مشتركا لكل الجنس البشري).

ج - الأخلاقية: التي تكمن في طرحها لغايات ملائمة بصفة كونية غير مشروطة[23].

ومن خلال هذه الأنواع، يتضح أن كانط يفصل الغايات إلى صنفين:

(21) المرجع السابق، ص422.

(22) Kant: critique de la faculté de juger; traduction et présentation d'Alain Renaut Flammarion Paris 1995, p41.

(23) Ibid..p 41.

الغاية الذاتية أو الفردية والتي من أجلها تقدم الإرادة على الفعل، فهي نسبية ومتغيرة، لا تنطوي على أية قيمة كلية ثابتة وتشمل في نظري كلا من المهارة والحصافة. في حين أن الأخلاقية هي ما يجسد الغاية بذاتها (Fin en soi)، وبخلاف الغاية الذاتية فهي غاية موضوعية وثابتة بل أكثر من ذلك ضرورية ومطلقة. وهذه الأنطولوجية العملية هي ما يفترض على الأقل شرطين: **أولا**: عدم التسليم بفكرة تطابق المثال والواقع، ذلك أنه من أجل الاستعداد لتحقيق غاية ما نعتبرها خيرا، يلزم أن تكون هذه الغاية غير متحققة بعد، بل من الممكن ألا تتحقق أبدا. **ثانيا**: شرط الحرية باعتبارها إمكانية لتحقيق الغايات التي تتمثلها الأنطولوجية العملية[24].

والحاصل أن عالم الغايات عند كانط هو العالم الذي يحدد واجبات أفراده تحديدا موضوعيا، ومهما كان عالما مثاليا فإن كانط يؤمن بإمكان تحققه عمليا عن طريق الحرية لكن سؤال الحرية يطرح نفسه هنا بإلحاح، خاصة وأنه سؤال يرتبط عند كانط بمفهوم تدبير الطبيعة. إن تدبير الطبيعة هو ما يكشف عند كانط عن اعتقاد يؤسس للحرية انطلاقا من الطبيعة ذاتها، التي فيما هي تغذي الميول والرغبات المختلفة للناس خالقة ما يمكن أن نسميه بصراع النزاعات أو المُيولات التي تؤدي إلى مخاطر محدقة بالإنسانية كالحروب البربرية المدمرة، فإنها تتبع كذلك فيما يمكن تسميته بمكر الطبيعة تحقيق غايتها الأخيرة بالنسبة للجنس االبشري[25]. وبقدر ما يحتد صراع الحريات، بقدر ما يتحقق الحق باعتباره نتيجة هذا الصراع ذاته. لكن إذا ما أردنا أن نستوعب فكرة الحق هاته، ماعلينا إلا مقاربة السؤال الكانطي: ماذا علي أن أفعل؟ ففي كتابه، «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، يجري كانط تحليلا للوعي الأخلاقي الجمعي مؤكدا على أنه من بين كل ما يمكننا إدراكه في هذا الكون، لا شيء يستحق اعتباره، بلا شرط، كجيد (حسن)، من غير الإرادة الحسنة la bonne volonté، أي تلك القصدية الخالصة كليا، والحسنة دونما شرط؛ تفيد الإرادة الخالصة la volonté pure، الحسنة في ذاتها، أي

(24) Ibid.Kant.p 42.

(25) Ibid.Kant.p 41.

إرادة فعل الخير، لا كميل حسي، لكن كواجب devoir[26]. إذ يحيلنا حُسن الإرادة إلى مفهوم الواجب كما هو في الأمر المطلق l'impératif catégorique، لاكما هو في الأمر الشرطي. فالصيغة الأساسية للواجب، إنما هي ما يعلن كونية القانون من حيث كونه قاعدة أخلاقية تشمل الجميع دونما استثناء وتنتهي بتخليق الإنسان. هنا تكتمل غاية الأخلاق وتخضع الطبيعة كلها للحرية.

وباعتبار الأخلاق تحققا لمبدأ الحق فيمكننا أن نعرف هذا الأخير بشكل تركيبي، أنه يفيد الواجب الأخلاقي الحر، أي الضرورة التي تستوجب إنجاز فعل ما، باحترام القانون الكوني أو الأمر المطلق وهذا هو المراد من الأنطولوجية العملية عند كانط، الذي يتأمل في عزّ القرن 18، إنجازات الثورة الفرنسية، مستنتجا أن الهدف أو الغاية من الحق إنما هي ضمان تعايش الحريات في إطار قانون كوني، وهذا ما أكده في مؤلفه «ميتافيزيقا الأخلاق» بقوله: «إن الحق هو مجمل الشروط التي في إطارها يمكن لإرادة الواحد أن تتحد بإرادة الآخر وذلك وفق قانون كوني للحرية»[27]. ولبيان سيرورة العقل الأخلاقي الغربي بعد كانط، نعرض إلى بعض المذاهب التي تخللت. وهي على الجملة ذهبت إلى النظر في الأخلاق بوصفها معطىً وضعياً ومجتمعياً.

2) دفيد هيوم (1711-1776):

لقد مثل «هيوم» الفيلسوف الإنكليزي التجريبي المذهب الانفعالي في القرن الثامن عشر، وهو يرى أنّ المعارف الحقيقية هي المعارف التي يكتسبها الإنسان عن طريق الحس، ويترتَّب على هذا المذهب أنَّ القضايا الأخلاقية الحقيقية هي تلك المبرزة للأحاسيس والانفعالات، لا للحقائق الواقعية، ويخلص إلى أنَّ الأخلاقيات ترجع بالنهاية إلى الإحساس

(26) كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: فتحي الشنيطي، 1970، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص38.

(27) المرجع السابق، ص39.

الأخلاقي لا إلى العقل وإدراكاته، ويعدّ المذهب الانفعالي واحداً من المذاهب الأخلاقية غير التوصيفية. ويتفق هذا المذهب مع المذهب الأشعري (لدى المسلمين) في أنَّه لا يرى إلى أنَّ للأحكام الأخلاقية منشأً واقعياً، بل يعتقد بأنَّها مجرد بيان كاشف عن أحاسيس وعواطف من يطلقها. ويمكن اعتبار المدرسة الوضعية المنطقية (تأسست في فيينا في العقد الثاني من القرن العشرين بزعامة مورتيس شليك)، في بعدها الأخلاقي من أهم فروع هذا المذهب[28].

3) هيجل وبلوغ الكمال الأخلاقي:

إذا كان الإنسان هو من يتأسس داخل البنية الأخلاقية، ككائن غائي ينشد سعادته الخاصة، فدينامية الوجود هي ما يقوم على نوع من صراع الإرادات سعيا وراء انتشال لحظة سعادة أو خير ممكن. بهذا يسعى الإنسان وفق المنظور الهيجلي إلى نزع الاعتراف المتضمن لحريته. ولئن كان «هيجل» يرهن حرية الفرد وتحقيق سعادته بالآخر فذلك لأن «التاريخ الكوني بحسبه يخضع لمبدأ العلة، ونهاية التاريخ يتضمنها مبدأ العلة الكافية، «فلكل شيء علته الكافية». مما يعني أن العقل يؤسس هذا الارتباط بين السببية والغائية»[29]. من وجهة النظر هاته تغدو الفلسفة نسقا يفكر في المطلق، وعليها بحسب هيجل أن تشمل كل ما يوجد وأن تدرك الواقع في كليته، عليها أن تفكر في التاريخ والأشياء وأن تستوعب كل تناقضات الوجود. فتطور الفكر يجري عبر تجاوز التناقضات بدءا من الأطروحة thèse إلى نقيض الأطروحة antithèse ثم إلى التركيب .synthèse وبقدر ما تنحو حركة الصيرورة إلى التجاوز المتتالي للتناقضات، بقدر ما يلعب السلب دورا هاما، إذ لا نستطيع أن ندرك الإنسان إلا باعتباره ما يمثل في الواقع رغبة نافية un désir négateur: فهو من يميل نحو هدف أو شيء ما ويجهد نفسه للتَمَاهي معه ونفيه أي تملكه (فالغذاء مثلا يتناوله الكائن). لكن موضوع

---

(28) مجتبى مصباح، **فلسفة الأخلاق ـ دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية**، ترجمة: محمد حسن زراقط، معهد الرسول الأعظم العالي، بيروت، ط1، 2000، ص48، 54، 68، 76.

(29) بومسهولي، **الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق**، مرجع سابق، ص 14

الرغبة الحقيقي هو الآخر. فالوعي لا ينشأ بحسب «هيجل» إلا بنزوعه نحو الآخر، بحيث يحاول السيطرة عليه لكي يتم الاعتراف به كـ«وعي السيد» conscience de maître. فوحدها إرادة الإرادة تؤلف الأنا، كما يوضح هيجل. وبواسطة صراع حاد حتى الموت، يتجابه الوعي الإنساني مع وعي آخر ويحاول نزع الاعتراف منه كمتفوق، ليتحقق الحق بما هو. - أي صيرورة ذاتية أو دائرة تُفترض وتمتلك نهايتها في غايتها، والتي لا تتحقق تحققا فعليا إلا من خلال نهايتها»[30]. وإذا ما كان «هيجل» يرى في هذه النهاية بلوغ الكمال الأخلاقي وتحقق الروح المطلق l'esprit absolu أو العقل المطلق المجسد في الدولة الكونية، «فكوجيف» الذي أبرز مبادرته في تأويل الهيجيلية وفي كشف أسس فلسفة النهاية: نهاية التاريخ والزمان وموت الإنسان، يرى بخلاف «هيجل» أن إرادة الكمال الأخلاقي تتنافى كليا مع إرادة الحرب[31] إذ يغدو الخلاص وفق منظور هذا الأخير سيادة السلم المطلق وفض كل النزاعات، ما دامت الرغبة في الاعتراف قد أشبعت كليا وبشكل نهائي. وإذا ما كان الزمان يقوم على أخلاق الرغبة أو الرغبة في تحقيق الاعتراف، فالزمان هو الإنسان والإنسان هو الزمان، ما دام عمل أو فعل الإنسان رهين التاريخ، إذ وحده، بالتعبير «الهايدغري» الإنسان المنفتح، الموجود خارج ذاته existant هو التاريخي. أما الطبيعة فليست تاريخية في شيء. من ثمة قدرة الإنسان بفضل نزوعه نحو العمل، على تغيير العالم وابتكار أدوات هي وحدها شرط استمراره في الوجود وأساس سيطرته على الطبيعة. فالعمل يعني نفي الطبيعة، بحسب «هيجل»، من أجل الانتصار عليها، على هذا النحو يؤنسن الإنسان الطبيعة ويدجن الأشياء، وهنا تتجلى حريته بما هي تحقق للتاريخ الكوني، كحركة روحية شاملة مولدة للفكرة المطلقة. ولما كان التاريخ تجل للعقل المدرك كمبدأ مقدس، فمع كمال هذا المبدأ ينتهي التاريخ ويموت الإنسان والزمان على حد سواء: «إن نهاية التاريخ هذه مميزة بالعلم المتجلي في صيغة كتاب أي عبر ظهور الحكيم أو

---

(30) هيجل، **علم ظهور العقل**، ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة 1981، ص22.

(31) Alexandre Kojev. *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard 1947, p.395.

المعرفة المطلقة في العالم، وهذه المعرفة المطلقة بقدر ما هي اللحظة الأخيرة للزمان أي أنها لحظة بدون مستقبل فإنها ليست بالتالي لحظة زمانية، إنها الأبدية متجلية في ذاتها ولذاتها، ولأنها بالتحديد هي نتاج صيرورة تاريخية، فإنها هي الأبدية المتولدة بواسطة الزمان»[32]. تتلاشى الأخلاق إذن وفق التأويل الهيجلي، وتبلغ نهايتها مع تحقق الفكرة المطلقة والخير الأعظم مما يعني «أن الأخلاق زمانية بينما الخير المطلق ليس سوى الأبدية، وإذا كانت أخلاق الرغبة هي مبعث التاريخ وولادته فإن تجل الخير المطلق هو نهاية تلك الأخلاق وتلاشيها في لحظة أبدية، لأن ما ينبغي أن يكون، قد أضحى كائنا بالفعل، أي واقعا متحققا»[33]. على هذا النحو نصل إلى لحظة التطابق ما بين الواقع والفكر وتحقق الدولة الكونية الهيجلية التي هي حقيقة الفكرة الأخلاقية أين تنتفي الرغبات بما فيها الرغبة في نيل الاعتراف، ما دام الإشباع الكلي قد تم بلوغه، وهكذا يقبل «هيجل» المحب للملموس والكلي، بحيث بفضل التركيب يصل إلى بناء هذا الكلي، لتغدو الذات بالنسبة له ذاتا تعزى للتاريخي الكوني. إن سعينا من خلال هذا التمييز إلى ربط مقولة الأخلاق بفكرة النهاية نهاية الأخلاق، لا يعني بالنسبة لنا إلا تحقيقا للمبدأ الإيطيقي المحايث[34].

4) نيتشه وتقويض الأخلاق:

لاستيعاب مقولة نهاية الأخلاق أكثر، يمكننا القول بأن لحظة بناء الأنساق الفلسفية قد انطلقت مع «ليبنتز» باعتباره أول من حدد الفلسفة كنسق وامتدت حتى هيجل وربما ماركس. وقد تزامن هذا المشروع مع إصلاح «لوثر»، ومحاولة تضييق الخناق على الدين خاصة «دين البروتستانت تحديدا»، وذلك بالطبع عبر تبني الرؤى العقلية. لكن مرحلة بناء الفلسفة كنسق قد كللت بمرحلة ثانية حاسمة، اتسمت بالتفكيك وافتتحت مع مجيء كل من كيركجارد، نيتشه وهايدغر. «ولعل أهم نقد للتفسير الغائي للكائن

(32) ولتر ستيس، **فلسفة هيجل: فلسفة الروح**، ترجمة: دار التنوير، 1982، ص 10.

(33) المرجع السابق، ص10-11.

(34) بومسهولي، **الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق**، مرجع سابق، ص91.

الإنساني إنما كان مع «نيتشه»، الذي توجه بنقده الشديد للأخلاق وأغراضها وغاياتها وذلك لينسف مشروع التجلي العياني للخير الأعظم كما تصوره الفلاسفة النسقيون»[35]. على هذا الأساس كانت مقولة «موت الإله» ذات وقع هام بالقياس مع ما ميز جل المشروع التفكيكي. إنها ما يدعونا إلى التنقيب عن أصل كل ما تحمله وتتضمنه الفلسفة النسقية من لاهوت. تحملنا مقولة «موت الإله» إلى مفهوم العدمية الذي يعد السمة البارزة في المنظور النيتشوي، فالعدمية أو غياب المعنى بالأحرى هي تلك اللحظة التي تغدو فيها الصيرورة دون ما غاية، كما تفتقد القيم التقليدية كل قيمتها. هكذا يغادرنا المقدس أو(الفو محسوس)، لقد قتلناه يؤكد نيتشه. يتلو هذا الطور من أطوار العدمية، طور اكتمالها مع مجيء الإنسان الأخير أو على الأصح الإنسان الذي يريد الهلاك، فما الإنسان الأخير إلا أكثر الناس حقارة[*] في هذا الكون، ما دام غير قادر على الإبداع والحب، فهو من يكتفي بالاستمتاع بنذالته ودونيته. . . إنه «الكائن الأخلاقي بامتياز، خاصة وأن التربية الأخلاقية هي ما يبعث في النفوس، إحساسا مرضيا يدفعها نحو الهروب إلى الظلام، حيث يكون العقل محتفظا بكامل برودته ووضوحه، إن هذه الأخلاق إذن نسيان للذات، وبما هي كذلك فهي أخلاق النكوص بامتياز، إنها تعبير عن الانحطاط»[36]. تفضي بنا عبارة الانحطاط هاته إلى الدلالة أو المعنى المزدوج الذي ما فتئ نيتشه يفرده لمفهوم الحياة. فثمة من جهة أولى المعنى المسيحي الذي ينزع نحو تفسير غائي للوجود، على اعتباره مجرد مجرى أنطولوجي يقصد حقيقة بعينها، ويرمي إلى تحقق المثال المنشود كغاية قصوى لكل مخلوق. إن الذات الإنسانية هنا، منشطرة إلى نصفين: نصف علوي، موسوم بالطهارة (الروح)، ينشد المطلق والخلاص، ونصف سفلي عفن (الجسد) منذور للفناء وينتظر لحظة اندثاره. وثمة من جهة

(35) المرجع السابق، ص71.

(*) يعتقد نيتشه أن القيم كلها آلت إلى نتيجتها الأخيرة، ولأن العدمية هي المفضي المنطقي لكل تلك القيم والمثالات العليا (= الأكثر تعاليا) يجب أولا المرور على العدمية لأجل اكتشاف قيم واقعية، لأننا سنكون محتاجين في بعض الأيام لقيم جديدة. . .

(36) Nietzsche. *la volonté de puissance*. Librairie générale française 1991, p.184.

ثانية المعنى الدينزوسي(*)، المتميز بإثباته للحياة وإقراره ببراءتها: إن «دينزوس»، إله العربدة والنشوة، بقدر ما يؤكد أشد الآلام ما دام رمز القوة والغنى وقادرا على تمجيد الوجود، بقدر ما يَعد دوما، بالعودة الأبدية(*) من عمق التحلل، ماضيا نحو تأكيد الفرح وإثبات الحياة في كليتها، فلا ينقص منها كما لا ينفي عنها أي شيء. تزخر الحياة هنا بإمكانية تأويل لا محدود، معها يغدو الكون ماثلا أمامنا بأوجهه المتعددة وحقائقه غير القابلة للحصر... لا شك إذن، أن يرفض نيتشه كل نظم القيم السائدة قاضيا بأن لا تقتصر مهمة الفيلسوف المشرع على نقده لها، كما للمبدأ الذي ما برحت تقوم عليه فحسب، بل أن تمتد أيضاً إلى حد إبداعه لقيم جديدة تضمن نسق الحياة وتفسح أمامنا إمكانية الخلق والإبداع.. نوشك على بلوغ لحظة نهاية العدمية حيث تتدحرج قوى الارتكاس شيئا فشيئا بعيدا، داخل سديم العدم، لتلج عالما خال لا من القيم الإلهية فحسب بل كذلك الإنسانية(37). وعليه، أحسن خلاصة لمذهب نيتشه الأخلاقي، ما يذكره هو بنفسه حين يسأل ثم يجيب: «ما هو الخير. هو الذي ينمّي حسّ السلطة. ما هو الشر؟ هو ما يولد من الضعف. ما هي السعادة؟ هي إحساس ازدياد السلطة، والانتصار على العوائق لا القناعة، بل المزيد من السلطة، ليس السلام بل الحرب، لا الفضيلة بل الذكاء، العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وهذا هو الأصل والقاعدة الأولى لحقوق الإنسان، فما هو الأكثر ضرراً من الفساد؟... هو

(*) ديونيزوس: Dionysos إله التحولات، واحد المتعدد، الواحد الذي يثبت ويثبت بالمتعدد، من إذا؟ هو دائما هو، لذا يسكت ديونيزوس غاويا، الوقت الكافي ليختبئ ليأخذ شكلا آخر ويغير قواه. تعبير العلاقة الأساسية بين السؤال والشخص، الإلهي، الحاضر وراء كل الأسئلة وبين السؤال التعددي والإثبات الديونيزوسي أو المأساوي.

(*) العود الأبدي: Le retour éternel كل لحظة من الحياة ليست مجرد لحظة عابرة أو ظاهرة طارئة، وإنما لها قيمتها الخالدة، وأهميتها، ولا تعرف قرارا. يقول نيتشه: موضحا فكرة العودة الدائمة: لنتمثل هذه الفكرة في شكلها الأكثر بعثا على الرعب، إنها لتعني أن الوجود لم يصبح غاية أو نهاية، وأن ما يحدث فيه يتكرر بالضرورة ولا يجري عليه العماء Le Chaos أو العدم Le Néant.

(37) Nietzsche: *la genealogie de la morale*, traduction: Angèle Kremer Mariettie, Edition Générale, 1974, Paris, 1er Dissertation, p.130.

العطف على المرضى؛ أي المسيحية»(38). لكن الفيلسوف الألماني الوجودي مارتن هايدغر (Martin Heidegger)سوف يتجاوز القراءة المدرسية التقليدية لنيتشه حين يرى أنَّه آخر الميتافيزيقيين في العالم الغربي. إذ يتكثّف في فكره السؤال الميتافيزيقي وينجز فيه. وجواب نيتشه عن هذا السؤال هو التالي: إنَّ إرادة الاقتدار هي الطابع الأساسي لكل «كائن» بينما يشكل «العود الأبدي لذات النفس»، التعيُّن الأعلى للكينونة(39).

من خلال هذا المنظور كان التجاوز الممكن للمنظومة الأفلاطونية على سبيل المثال، المنظور الذي يجد صداه عند نيتشه فيما اصطلح عليه بالعدمية المكتملة، الثرية، والتي إن كانت تنفي واحِدية التأويل وأحادية المعنى فهي لا لتخلص إلى الفقر والعدم، وإنما إلى الثراء والتعدد والغنى: تعدد التأويلات وفيض المعنى وهنا نتساءل: ألا يُحيلنا مفهوم نهاية الأخلاق عند «هيجل» إلى مفهوم نهاية العدمية عند نيتشه؟ ألا تفيد النهاية بالأحرى، لحظة التحول la transmutation تحول القيم وحلول صيرورة فعالة للقوى، بدل الصيرورة (السيد والعبد) التي تقتصر على ردود الفعل وتنزع نحو نيل الاعتراف بمعناه الهيجلي؟ أليس هذا ما يقصده نيتشه ذاته، عندما يتحدث عن انتصار الإثبات داخل إرادة القوة(*)؟ وهو كما نعلم انتصار لن يتم سوى مع اكتمال دورة العود الأبدي، حينما يصل الضعفاء، ما بين الإتيقا التي هي الحرية بمعنى الإثبات الاسبينوزي(*) حيث ننتصر لمبدأ الحيلولة panthéisme بدل مبدأ اللاكونية acosmisme، الذي حاول هيجل، إقحامه في المنظور الاسبينوزي، وما بين الأخلاق من حيث هي إسقاط للمتعالي وخلق للمفارقة

(38) «هايدغر قارئاً نيتشه»، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العدد الرابع - خريف 1988.

(39) المرجع السابق.

(*) إرادة القوة: La volonté de puissance يقول نيتشه: هذا المفهوم الظافر للقوة، الذي يخلق بفضله الفيزيائيون الله والكون، إنما يحتاج إلى مكمل يجب أن يستند إليه: إرادة داخلية أسميها إرادة القوة.

(*) اسبينوزا لا يعترف بأية أخلاق تكون مرجعيتها هي التيولوجيا أو التصورات القبلية للأوامر الأخلاقية. ويفهم الإتيقا على أنها ذاتها الاستقلالية المطلقة للكائن... انظر في ذلك كتابه:
Traité de L autorité politique Traduction, notice et notes par Madeleine Francès 1954, Gallimard, Paris, p. 9-10.

ما بين ما يوجد وما ينبغي أن يوجد، وما بين الفكر والموضوع. . .

والحال أن الإتيقا، ليست وفق التصور النيتشوي غير إحلال للأخلاق الأرستقراطية محل أخلاق العبيد، ولإرادة القوة محل الدّجل وللفردانية محل القطيعية. هنا يتعارض منظور نيتشه مع منظوري كل من هيجل وكانط. وبالطبع، فالجدل بالنسبة لهيجل هو من يعمل من خلال مبدأ النفي، إذ بذل إثبات المختلف يحدث نفيه، وبذل إثبات الذات لذاتها، تعمل على نفي الآخر... وهنا تكمن صيغة تفكير العبد، أساس الجدل الهيجلي الذي يحركه الدجل والانتقام. فالسيد بالنسبة لهيجل هو من يقيم علاقة مزدوجة بشكل غير مباشر: مع عبده من جهة، ما دام الخوف من الموت قد هزم هذا الأخير (حب البقاء) ومع عالم الأشياء من جهة ثانية، ما دام العبد، من الآن فصاعدا، هو من سيصنع الأشياء التي سيتمتع بها السيد على هذا النحو. فالسيد لا يصل إلى عتبات ذاته إلا من خلال إشباع لرغباته، هذا الإشباع الذي يفترض قانون صنع الأشياء Loi de fabrication de la chose على حد تعبير ماركس، وإذا ما كان نموذج الإنسان المعبر عنه هنا ارتكاسي بطبعه. إذ لا محيد له عن ثنائية العبد والسيد، فالمنظور النيتشوي ينذر بتجاوزه، مقترحا تصورا جديدا للوجود، معلنا ميلاد (الفو إنسان) باعتباره ذاتا مختلفة عن الإنسان وطريقة جديدة في التفكير، ناهيك عن ندائه بإجراء التقويم على أساس مختلفة: فبدل سؤال من هو الإنسان؟ يحل سؤال من يتجاوز الإنسان؟ ذلك أن التجاوز يتعارض مع الحفظ، لكن كذلك مع التمليك وإعادة التمليك. والتقويم على أساس مختلف يتعارض مع القيم الرائجة لكن كذلك مع التغييرات الديالكيتكية الزائفة. هذا فيما يخص هيجل، أما بالنسبة لكانط الذي دفع في القول بالذات الكونية التي تضم الذات الأخلاقية في علاقتها بالذات العارفة، فنيتشه لا يرى في تساؤلاته الثلاثة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا علي أن أعمل؟ بماذا آمل؟ غير تجل للمثل العليا. وهكذا، يقبع المثل الأعلى على حد قول دولوز، في قلب الكانطية كما الدودة في الثمرة، فكانط قبل المضي إلى النقد، يبدأ بالإيمان بما ينتقده، من ثمة يعقد المصالحة مع المتعالي، ويقر بالنومين Noumène الشيء في ذاته باعتباره ما يمكن للعقل، أن يفكر فيه لكن دونما أن يدركه.

وعليه «فالإله نومين»، واقعة ممكنة لكننا لا نستطيع إدراكها، وهنا بالضبط نفهم ما دأب إليه نيتشه حينما راح يتساءل في كتابه جينيالوجيا الأخلاق: «أما زالت الناس تعتقد بجدية (كما كان يتصور ذلك، التيولوجيون فيما سبق) بأن انتصار كانط على مذهب التيولوجيين (الإله، الروح، الحرية، خلود الروح) قد ألحق ضررا بالمثل الأعلى»؟[40]. ذلك أن الأخلاق هنا هي ما ينشد التناغم مع المعطى الديني. وبناء عليه، يعتبر كانط نسقه الفلسفي متناغما ومنسجما تمام الانسجام مع المسيحية، فالسعادة التي كانت مثلا، عند الأخلاقيين القدامى بمثابة الهدف المباشر لكل أخلاقية، قد غدت مع المسيحية والكانطية موضوع رجاء لا أكثر.

5) كارل بوبر (1902-1994) ومذهب العقلانية المنفتحة:

لقد احتلَّ موقعاً مميزاً في ثقافة القرن العشرين ويعدّ واحداً من أبرز فلاسفة العقلانية المنفتحة وفلسفة العلوم، ستنتقل العقلانية الغربية إلى طور جديد كل الجدّة. وسيكون للأخلاق معنىً آخر خارج الدائرة المثالية للأفلاطونية المحدثة وكذلك خارج دائرة الديالكتيك الهيغلي.

يتخذ «بوبر» من المجتمعات القائمة في الغرب الأوروبي والأميركي نموذجاً لمفهوم المجتمع المنفتح جاعلاً من الديمقراطية الليبرالية المثال الأعلى للنظم الاجتماعية. وبذلك يكون الوسط العلمي ما يُرجع إليه كونه نموذج النقاش العقلاني القابل لكل النظريات والاقتراحات شرط أن يتم مناقشتها وتقييمها حسب المعايير الموضوعية للمنهج العلمي(. . .) كذلك يرى «بوبر» في حرية التعبير وتنوع الأفكار والاتجاهات في الديمقراطية الليبرالية شبهاً لعملية الجدال النقدي بين التفسيرات والفرضيات المختلفة في الفيزياء. وتجري عملية تحقيق الأصلح والأفضل في المجتمع بطريقة شبيهة بتلك التي يجري فيها التقرُّب في الحقيقة في العلم[41]. فكما إننا لا نملك -

(40) Ibid.; Nietzsche. P.130.

(41) كارل بوبر، مدخل العقلانية النقدية ـ سلسلة قضايا لبنانية (1)، المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، بيروت 1992، ص167.

حسب بوبر- أي وسيلة مباشرة للاقتراب من الحقيقة العلمية، حيث يتم ذلك عن طريق كشف الخطأ ودحضه في التجارب، كذلك لا يملك المجتمع من وسيلة لتحسين حياة أفراده إلَّا بواسطة تخفيف آلامهم وتسهيل الصعوبات التي تواجههم[42]. وعنده إنَّ تحقيق السعادة ليس أمراً ممكناً، بل الممكن هو كشف مصادر الآلام والمآسي ومحاربتها قدر الإمكان إذ «بدلاً من طلب السعادة القصوى لأكبر عدد من الأفراد يتعيَّن علينا، بتواضع أكثر، أن نطلب للجميع أقل قدر ممكن من العذاب، وأن يُتحمَّل العذاب الذي لا يمكن تجنبُّه -كالمجاعة في حال نقصان المواد الغذائية- بالتساوي. وفي هذا شبه بالنظرة إلى المنهج العلمي التي عرضتها في «منطق الاكتشاف العلمي». إنَّ المسألة الأخلاقية تصبح أكثر جلاءً إذا ما وضعنا مطالبنا سلباً، أي إذا طلبنا القضاء على العذاب بدلاً من توفير السعادة»[43].

عند هذه النقطة من تعيين بوبر للأخلاق الواقعية سوف تنطلق العقلانية النقدية إلى أبعد مدى لها. وستمارس نقداً صارماً للأفلاطونية مروراً بالكانطية والهيغلية والماركسية ساعية إلى تأسيس عقلانية عملية لا تكون فيها الأخلاق إلَّا عضواً في منظومة مجتمعية ينتظمها العالم المفتوح على كل ما هو جدير بالبقاء والديمومة. يقول «بوبر» عن أفلاطون «إنَّه في تصوره للدولة لا يرى مكاناً للعدالة إلَّا في مجتمع تراتُبي صارم يحدد لكلِّ فرد موقعه الواضع في البنية الهرمية. فيكون الحفاظ على العدالة وبالتالي على السلم الاجتماعي قد تحقق بواسطة نظام حديدي قائم على الطاعة المطلقة، اختار أفلاطون الدولة التوتاليتارية الجذرية على حسب الروح الفردية والديمقراطية وهو الخيار الذي أودى بأستاذه الكبير سقراط إلى الموت».

وخلاصة مقولة المجتمع المنفتح البوبرية قيامها على رفض مفهوم التغيير الجذري كما فهمه أفلاطون وماركس، أي التغيير المطلق من الصفر حيث يعاد بناء المجتمع على أسس جديدة مختلفة كلياً عما سبق. إنَّ التقاليد

(42) المرجع السابق، ص179-182.

(43) مطاع صفدي، «إتيكا فن الوجود»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد السابع، صيف 1989.

والمؤسسات السائدة ذات قيمة حياتية براغماتية لأنَّه من دونها لا يستطيع الأفراد أن يقوموا بأدوارهم الاجتماعية المتوقعة منهم، وبالتالي ينهار صرح النشاط الاجتماعي كله. فمهما بلغت مساوئ النظام القائم فهو لا ينفك عن أن يكون نظاماً، تندرج الحياة الاجتماعية تحت لوائه منذ مئات السنين، وذلك على النقيض من الحلول الثورية الطوباوية التي تغامر بنشر الفوضى والدمار مستخدمة مفاهيم أخلاقية مجردة كالعدالة (أفلاطون) والمساواة (الماركسية).

سوف تمتد «البوبرية» إلى نسيج «العقل الأخلاقي الغربي» خلال المرحلة المعرفية الفلسفية التي وصفت بـ«ما بعد الحداثة» أو «الحداثة البَعْدية»... وسوف يتبين لنا كم للتنظير البوبري من مفعولية ثقافية وأيديولوجية على صعيد ممارسة وتشكيل أنظمة القيم الجديدة في العقل الغربي. ولو نحن قسنا القضية الما بعد حداثية، وفق المعيار البوبري لمفهوم المجتمع المنفتح لوجدنا أنه يحوي عناصر نظرية وأخلاقية براغماتية تركّبت على نحو شد الصرامة. لذا فإنَّ تجربة بوبر في فقه الظاهرات الاجتماعية إنَّما تنطلق من موقف سياسي وأخلاقي واضح في دفاعه عن الديمقراطية الليبرالية واعتصامه ضمن دائرة القيم الفردية، ومع ذلك فهو بمجرد أن يمضي في مواجهة الواقع التاريخي حتى يعود إلى الاعتراف بالدور الحاسم للمؤسسة الاجتماعية الحاكمة، وتحديداً بدور الدولة في ضبط الروح العام للمجتمع المنفتح. وهو في ذلك ما يوحي بشيء من التناقض والتباين في موقفه الفلسفي.

6) ميشال «فوكو»:

لقد كان لتأويل الأخلاق بُعد مختلف... في مرحلة متأخرة من رحلة العقل الفلسفي الغربي. وأبرز هذه الرحلة كانت مع كتاب «تاريخ الجنسانية» للفيلسوف الفرنسي «ميشال فوكو» المؤلَّف من ثلاثة أطوار، والذي يعده الكثير من النقَّاد، الوعاء الذي يحوي في طيَّاته فلسفته الأخلاقية. والسؤال الذي نواجهه هنا هو التالي: أيَّة أخلاق تلك التي تقرّب إليها «فوكو» في «تاريخ الجنسانية»؟...

هناك مَنْ قدَّم الإجابة تبعاً لقراءته للقصد «الفوكوي»، فوجد أولاً أنَّ الأخلاق ضمن هذا الحقل تريد أن تتجاوز كل الأدبيات الفلسفية التي تُطرح عادة تحت هذا العنوان[44]. وأول ما يعمد إليه «فوكو» هو تأكيد الفصل بين الأخلاق (La Morale) وبين الإتيقا (L'éthique). . وهذا الفصل يميِّز بين الأخلاق باعتبارها منظومة القيم والأوامر والنواهي التي تنتصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، وبين سلوك الأفراد الذي لا

يمكن اعتباره مقدماً على أنَّه مندمج في الأخلاق أو خارجي عنها. إذ يبقى السلوك هو أقرب إلى أصحابه ومنفذيه، من كل ما يمكن أن يضاف إليه قسراً أو طوعاً من الأوامر والنواهي. فالأركيولوجي لا تهمه منظومة الأخلاق من حيث هي مؤسسة اجتماعية أو دينية أو تاريخية، ولكنه يتوجه إلى سلوك الأفراد الفعلي تجاه ذواتهم أولاً. وهو ما يسميه «فوكو» بتقنيات ممارسة الذات. بحيث تكون هي الداخل في الخارج، وهي الخارج في الداخل مما يجعل تأويل «فوكو» لافتاً لتلك الممارسة الذاتية الناتجة عن اختبار ومعاينة أكثر مما هي معرفة ذهنية مجرَّدة. . .

كما أن «فوكو» ومنذ «تاريخ الجنون»، و«مولد العيادة» وصولاً إلى «الكلمات والأشياء»، و«المراقبة والمعاقبة»، كان محور تفكيره هو التحفيز العميق الشامل عمَّا يقع على الذات من تقنيات الخارج الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه، وصولاً في النتيجة إلى اكتشاف النقلة المختلفة التي تشكلها الذات إزاء ذاتها، ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه، ولكن في صميمه، وفي طريقة اختراقه، وجعله يقبل كذلك بخارجيتها المختلفة[45]. . . إذ يتساءل «فوكو» بالاستناد إلى نص كانط «ما الأنوار؟». عمَّا إذا كان ممكناً تصور الحداثة على أنها موقف أكثر من كونها مرحلة من التاريخ (. . .)، ويقول: «إننا نتحدث غالباً عن الحداثة بوصفها سمة عهد، أو مجموعة من الصفات المميَّزة لعهد ما ونثبتها على هذه الصورة في رُزنامة

(44) انظر: فرانسوا دوس، «دراسة حول عالم «فوكو»»، ترجمة: **مجلة المنار**، السنة الأولى عدد02، فبراير 1985، عن دار الفكر العربي الأبحاث والنشر باريس، ص174.

(45) المرجع السابق، ص75-76.

تكون فيها مسبوقة بما قبل الحداثة، شبه الساذجة أو البدائية، ومتبوعة بـ«مابعد حداثة مّريبة وملتبسة. . . وأعرف إننا نتساءل عندها إذا كانت الحداثة تشكِّل تتمة «الأنوار» أو تطورها، أو أنها قطيعة أو انحراف بالنسبة إلى المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر»[46]. ضمن هذا المنظور يرى «فوكو» أنَّه وجد نقطة انطلاق نحو ما يسميه موقف الحداثة. إنها ضرب من مقاربة أخلاقية لتهافت الحداثة الغربية بعد نحو ثلاثة قرون على «الأنوار» ومسألة مضت في مسارها الحفري/المعرفي على نحو لا ينأى عن سؤال الأخلاق بوصفه سؤالاً فلسفياً بامتياز. بالنسبة إلى «فوكو».

7) يورغن هابرماس: جداليات الأخلاق التواصلية

تميَّز السجال الفلسفي في الغرب ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين بإعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية. فلقد صار من المؤكَّد بالنسبة للنخب ومؤسسات الفكر والمجتمع المدني أنَّ مجتمعاً لا يستطيع أن يرضي رغبة الفضيلة في الطبيعة البشرية، ليس مجتمعاً عقلانياً. إنَّه فقط أحد الأنظمة المتحيِّزة بحسب توصيف أرسطو، والذي يمكن أن يسقط، عاجلاً أم آجلاً، عندما تجد الفئة المظلومة الفرصة المناسبة لذلك.

على هذا الوجه سنرى كيف أنَّ الفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس» ركَّز ضمن طموحه في تأسيس نظرية معيارية للحداثة، على أربعة أسس نظرية لبلورة تصوره النقدي للمعرفة وللمجتمع وهي: نظرية العقلنة، ونظرية النشاط التواصلي، وجدل العقلنة الاجتماعي، ونظرية المجتمع التي تجتمع بين الاهتمام بقضايا الممارسة وباعتبارات النظام[47]. من أجل صياغة كل هذه المفاصل النظرية عمل هابرماس على التقاط مختلف الانفتاحات النظرية والفكرية التي سمحت له ببلورة أسئلته وبتعميق تحليلاته للكشف عن

(46) انظر: جيل دلوز، **المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة «فوكو»)**، ترجمة: سالم يفوت المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1987، ص19.

(47) Habermas (J): *La technique et la Science Comme Ideologie*, ed. Gallimard. 1990. p.88-89.

الآليات المختلفة المنتجة للظواهر المَرَضية للحداثة. فنقد الاستلاب والتشيؤ كما عند أدورنو ولوكاش من خلال نقد العقلانية الأداتية أدّى إلى ملامسة ما أسماه بـ«الاستعمار الداخلي» للعالم المعيش الذي تفرضه عمليات العقلنة على العلاقات وأشكال التبادل[48]، وبالرغم من كلِّ ذلك فإنَّ هابرماس لم يُرد أن يتخذ من سلبيات العقلانية الأداتية ذريعة لترك مشروع الحداثة، بل إنَّه يلح على موضوعة فكره في سياق تطورها وتحوُّلها، ولكن بشرط الانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصلية دون القفز إلى مرحلة ما يُسمَّى بما بعد الحداثة، أو التشبث بالمواقف المضادة للحداثة، لأنَّ همَّه المركزي تمثَّل في إعادة تنشيط الطاقة النقدية للعقل الأنواري، من خلال إبراز المضمون المعياري لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات، وأشكال التواصل[49].

لكن كيف صيغت الأخلاق التواصلية بالترابط مع العقلانية من أجل إعادة تشكيل الحداثة بعيداً عن والاستلاب؟...

إن بداية احتمال الهيمنة داخل مجتمع معقلن يمكن تجنبه، في نظر هابرماس، وذلك باحترام معايير محددة تسترشد بما يسمّيه بـ«أخلاق التواصل»، لأنَّها تقدِّم وجهة نظر نقدية لمختلف وجهات النظر المعرفية للسياسة (...).

ففي هذه الحالة تتدخَّل أخلاق التواصل لتأسيس وجهة نظر نقدية لا تعطي الأهمية، فقط، للمنطلقات المنهجية أو للمنطق المحرِّك للموقف المعرفي، بل تهتم كذلك بالصيرورة الإيديولوجية. أي إنَّ هذه الأخلاق تعترف لكل مجال بقدرته على التبرير والتفسير داخل حدود مجاله الخاص، بدون أن تسمح لـه بادّعاء التعميم انطلاقاً من المقدِّمات والنتائج والأحكام التي تنتجها ممارسته المعرفية على موضوعاته الخاصة (...) فالأخلاق التواصلية، عند هابرماس، هي التي تخلق إطاراً عقلانياً للتفاهم بين مختلف

(48) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، -نموذج هابرماس-**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1998، ص167.

(49) المرجع السابق، ص209.

مجالات المعرفة، وللتفاوض بين المصالح المتعددة، وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والشرعية الديمقراطية، والتساؤل الدائم عن شروط الاتفاق بين ما هو ضروري عملياً وما هو ممكن موضوعياً[50]. لقد بدا المجهود النظري الذي بذله هابرماس منذ النصف الثاني للقرن العشرين وكأنه محاولة فلسفية تتوخّى إقامة الحد على ظاهرة اختزال العقل التي اعتقدت بها منظومة الحداثة الغربية. كما كان سعيا من «هابرماس» إلى الكشف عن العقل المرتبط والملازم للممارسة التواصلية اليومية، وفي إعادة بناء مفهوم غير اختزالي للعقل. وذلك اعتماداً على قاعدة صلاحية الخطاب. لا سيما وإنَّ العقلانية الغربية تعطي أولوية استثنائية للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة.

ولأجل ذلك فهي تدمج أكثر من وساطة، وعلى رأسها المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعي الذي يسمح بمبادرات تدخل في سياق النشاط الأداتي أو الاستراتيجي. في هذا المدلول يبدو العقل التواصلي ضرباً من كانطية متجددة ولكن بلغة ما بعد حداثية.

فالعقل التواصلي هو روح العقل العملي لجهة تلازمه التكويني مع الأخلاق. إنها «صيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية، سواء في تعبيرها الأنواري أو في تمظهراتها النقدية»[51].

إنَّ العقلانية التواصلية التي ستجد في القيمة الأخلاقية أساساً لها، هي المقابل الفلسفي للعقلانية الأداتية، مع أنَّ الأخيرة ستفلح بالسيطرة على عالم ما بعد الحداثة في الغرب. لكن العقلانية الأداتية التي أنتجت عالماً موجهاً من طرف إدارة صارمة إلى درجة الرعب كما يقول أدورنو، ستكون موضع نقد لا هوادة فيه فيما كان العالم يتجه بخطى حثيثة نحو نهاية القرن العشرين[52].

(50) المرجع السابق، ص209-210.

(51) انظر: مقال نصيف نصار، «الشفافية والعقلانية والتحرر الإنساني»، **دراسات عربية**، العدد 3، السنة 20 يناير 1984، ص12.

(52) انظر: جان غروندان مقال «العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس» ترجمة سعيد علوش، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 43/ 1987 مركز الانماء القومي، بيروت.

لقد أخذ السجال في العقلاني والأخلاقي مناحي أوثق تواصلية مما سبق. فالنظام الإجمالي للقيم (القوانين، الدولة، مبدأ السيادة، المجتمع المدني، الفرد، حقوق الإنسان. . . الخ). هو الذي سيعيِّن اتجاهات السلوك العام. وهبطت مقولتا الخير والشر من عليائها النظري البحت إلى حقل الاختبار الإنساني الحي. وهكذا فبإزاء الاجتياح الهائل للعقلانية الصارمة، كان ثمة ما يُظهر الحاجة إلى أخلاقية حقَّانية وعقلانية في آن، يقول عبد الرحمن طه في هذا الصدد: «فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة؛ فلا مراء في أنَّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرَّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون نابعة لهذا الأصل الأخلاقي»[53]. تعيد التوازن إلى النظام المهزوز في الاجتماع البشري. لقد كانت روح «كانط» حاضرة في السجال المتأخر خصوصاً لجهة إحياء البعد الأخلاقي لعالم الحداثة البَعْدية وبث الروح فيها، كان الحضور واجباً وبديهياً أيضاً حين بلغت العقلانية وهي تقود مجتمعاتها، نحو السيطرة. في حين تركت الإنسان هائماً على وجهه. . . فعلى هذا النحو لم يكن إعلان موت الإنسان إلّا المنجز المأساوي الأشد استغراقاً في التشاؤم والعدمية. دون إغفال ما منحته منحت هذه العقلانية «للعقل» من قابلية صريحة للاستخدام والطاعة. فالعقل، على ما نعرف، يملك قابلية أن يتخذ من ذاته موضوعاً. مثلما يملك القدرة على الانفتاح نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعاً للكلام والفعل. لكن السؤال عن محل الأخلاق في فضاء العقل، سوف يظل الأهم في الفضاء اللّامُتناهي لعالم الإنسان. وخصوصاً في أثناء الارتحال المتواصل لحداثة الغرب المقبلة.

(53) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق ـ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، ط1، 2001، ص13-14، 145.

الفصل الثالث

الإنسان الفاضل بما هو حق

أولاً: في الإرادة والاختيار

لم يشذ الفارابي عن الأخذ بالسياسة كعلم مدني أول، أو «كفلسفة» هي الأرفع إطلاقا. لقد أخذها بمعناها العربي. . . السياسة هي «كل نظر وتدبر، كل تفكير، وقمة العلوم. السياسة تدبير»[1]. وهي عند الفارابي، مثلما هي في تراثنا المكتوب والشفهي أو المعاش والمفكر فيه، إنها أعم مصطلح فكري، بل الأساس والتاج. باعتبارها حاجة كل إنسان لسياسة، تعاملية[*] بين الأفراد. في هذا المنظور السياسة لا تنفصل عن الفلسفة من حيث الفلسفة معرفة بالعلل الأولى، أو علم الوجود، أو علم المبادئ الأولى. السياسة فلسفة، والفلسفة سياسة، فالسياسة كالفلسفة نظر''معا ومعرفة مرتبطة بالسلوك والواقع. وعليه، كل إنسان بحاجة إلى السياسة التي هي هنا أو في قطاع منها، معرفة قواعد التصرف الأنسب في مجالات المنزل، والحياة الفردية عموما، والسلوكات الاجتماعية. تبدو السياسة في هذا المقام مرتبطة بتنظيمات السلوك الفردي من حيث علاقات الإنسان مع

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج6، مادة سوس. . .

(*) للفارابي كتيب في السياسة التعاملية لم يكتبها في موسوعاته المخصصة لعلم السياسة أو العلم المدني أو للفلسفة السياسية، أوردها بن ابي صبيعة في **عيون الأنباء**، بغداد 1975، ص23، والصفدي في **الوافي بالوفيات**، ج1، محفوظ في المراجع العربية، ص141، وحققه مؤخرا محمد حسن إسماعيل الشافعي واحمد فريد المزيدي **السياسة الشرعية ـ مجموعة رسائل**، ط1، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت، ص59.

غيره، وفي تكوينه لذاته أخلاقيا، بغية توفير الاحترام الذاتي في الحياة وإقامة التكيف الناجع. أما السياسة بالمعنى الخاص، المتعلق بالدولة (المدينة) (فسنأتي عليها لاحقا).

وبذلك يفرد رسالة في «جوامع السياسة أو المسماة بالسياسة الشرعية»[2]، قوانين عامة في السياسة التعاملية من خلال تقسيم الناس إلى ثلاث رتب... وأهمية هذا التقسيم الثلاثي مرتبط بمنافع السياسة كفن التعامل الأنجح على أساس ما يتوجب على الإنسان من حسن التصرف، أي حسن السياسة مع «الأرفعين» كي ينال مرتبتهم ويرتفع إلى مستوى أعلى. ثم تهدف تلك السياسة الصالحة مع الأكفاء إلى أن يتفوق الإنسان عليهم ويكون بارزا بينهم «وأما الأوضعين فألا ينحط إلى رتبتهم»[3]. وهكذا تكون السياسة هي التمسك بالمحاسن والمنجحات والفضائل، واجتناب الرذائل، طلبا للسلوك المثالي. فالسياسة فن يعلّم التعامل بحيث لا يقع الواحد في المثالب التي وقع فيها غيره، وكي يتحلى بالأخلاق والمحمودات السياسية، فإن السياسة والأخلاق لا ينفصلان، فهما أشبه ما يكونان بعلم واحد[4]. هدفهما واحد، رغم أن السياسة تبدو -للوهلة الأولى- هادفة إلى الانتفاع من الناس. فالانتفاع يكون أخلاقي بالدرجة الأولى، وهو اعتباري وأدبي، وهو سبيل إلى الحياة الفاضلة والسلوك القويم داخل المجتمع الكبير، وفي المنزل أو في المجتمع الأصغر، وفي داخل الفرد. وتقسيم الناس في صيغة الأرفعون والأكفاء والأوضعون[*]: تأكيد على أن السياسة أولا، هي الوعي

(2) الفارابي، «رسالة أبي نصر في السياسة» تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، منشور في مجلة المشرق، السنة الرابعة، العدد 13، بيروت 1901، محفوظة في المراجع العربية، ص7.

(3) المصدر السابق، ص9-10.

(4) المصدر السابق، ص10.

(*) في التنظير لإقامة العلائق بين فئات المجتمع الثلاث: من هم في الوسط، والأوضعون، والأرفعون، يكون الفارابي منتفعا في ذلك من معارف هلينستية ويونانية، وآدابية ساسانية وفكر ديني إسلامي. وغير ذلك مما نجده عند كتابنا الأخلاقيين... وكتاب المرايا وأدب الوصايا بشكل عام. فمثلا: الظواهر النفسية التي درسها «الفارابي»، كالحسد والعداوة والصداقة...، تصدق في مجتمعه لا في كل المجتمعات. وهي ظواهر متعاضدة، ترتبط بالسلوكات والقيم التي كانت سائدة. =

بهذه الرتب، وبهذا التصنيف الثلاثي للناس بحسب مكانتهم في المجتمع. فان السياسة ثانيا، توجب على صاحب كل رتبة معرفة «النهج الناجع» في التعامل، والأدب السلوكي، والتدبير، إزاء كل طبقة من الطبقات المذكورة. ربما بلغة عصرنا تعد هذه نوع من دبلوماسية الفارابي!! أو ربما هي «تقية» بحسب المعنى القديم للفظة...

إن قيمة التعاملية، بالنسبة لأفكار الفارابي ومدينة الفاضلة تعد نتاجا ضروريا لمجتمعات يستبد فيها الرؤساء، ويرون أنفسهم، بحسب قول الفارابي نفسه، أنهم «**يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد، وفي أنفسهم الإصابة في جميع ما يأتونه**»[5]. خاصة في العلاقات الاجتماعية غير المتوازية (التي شهدها الفارابي)، فلا بد من أن تتواجد التعاملات المتسلّطة، وقهر الذات حفاظا على الوظيفة الاجتماعية، إذ مثلما يرى الفارابي «**ما من شيء أبلغ وأعم نفعا، في باب العبودية، من ترك المرء حظّ نفسه في جميع ما يباشر من الأعمال الرئيسية**»[6]. إن مثل هذه العلائق، التي تعود إلى «باب العبودية»، ما تزال في مجتمعاتنا: حيث التسلط الاجتماعي في المهنة، والعمل اليومي، وعدم المساواة بين الأدنى والأرفع، بل وحيث الجور الاجتماعي، وحيث المجتمع برمته غير قائم على نظم تكفل العدالة والحرية ونمو الشخصية.

ومن ثم، كلمة «سياسة» في الوعي الشعبي، لا تعني أكثر مما يقوله الفارابي من قواعد المسايرة والمجاملة، وحسن التصرف مع الأدنى والأرفع والكفء. فالسياسة هي ذلك التدبير الحسن، حيث لا إغضاب لأحد ولا تجريح ومعاداة، ولا نقد ولا موضوعية. والسياسة، في معنى آخر قائم أيضاً في الوعي التراثي، هي خداع وتضليل. والسياسي، في تلك النظرة، هو

= وأنماط السلوك والتفكير التي قدمها الفارابي ليست ثابتة، ولا هي حتمية. بل هي خاضعة لتطور المجتمع بمفاهيمه الكبرى وأمانيه وتركيباته وتوجهاته الرئيسة. وتلك الظواهر درسها بعض المؤلفين الهلينستيين، وربما كان «الفارابي» قد قرأها عند «بريسون» مثلا في كتيبات حول السياسة المنزلية. التي نجد أهم تجسيد لها عند ابن سينا في كتابه **السياسات المنزلية**.

(5) الفارابي، «رسالة أبي نصر في السياسة»، مصدر سابق، ص11-12.

(6) المصدر السابق، ص13.

الرجل الذي يبلغ غايته بكل الأساليب الممكنة. إن السياسة بهذا المنظور عند الفارابي، هي اهتمام بالإنسان من حيث هو كائن يحيا في مجتمع، ويقوم بنشاطات، ويقيم علاقات، ويبني سلطة. وهكذا، فان السياسة لا تكون دون نظر فلسفي، لا تكون دون فلسفة أو على الأقل، دون معارف منسّقة ومنسِقة، قائدة[7]. فالسياسة عنده تقوم على الفلسفة، مثلما تقوم الفلسفة على السياسة.

1 - في الإرادة والاختيار الإنسانيين:

إن الجدل، عند «الفارابي» بنوعيه: الصاعد والهابط، لا يتوقف في حدود معرفة النفس وتلقّي الفيض والاتصال بالواحد كما هو الحال عند أفلوطين، بل إنه يعطيه بعدا أخلاقيا وسياسيا واجتماعيا، نقله من دائرة الفرد إلى دائرة الجماعة ومن الإنسان إلى إنسانيته. فالسعادة يجب أن تتحقق للمجتمع ككل، ولا تقتصر على الأفراد، وإلا كانت ناقصة. وإذا كان الإنسان مدنيا بالطبع (كما قيل)، فهو كائن أخلاقي الطبع أيضاً. وتلك هي السمة التي تميزه عن الحيوان. «الإنسان من حيث الموجودات كلها هو الذي يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية»[8]. مما حذا بالفارابي بجعل الأخلاق ومنظومة القيم النتيجة النهائية لكل المقدمات التي طرحها في فلسفته... فعلم الأخلاق يمثل الجانب العملي من فلسفة الفارابي الإنسانية... على اعتبار اعتقاده التالي: «**إن علم الأخلاق هو علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية (= ملكة لنا)**»[9].

(7) انظر علي زيعور، مقال: «مخْرجَة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي»، مجلة **الفكر العربي**، العدد 22، سبتمبر/أكتوبر 1981، السنة الثالثة، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان، ص 302.

(8) مسكويه، أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، دار مكتبة الحياة. بيروت، ط2، (د.ت)، فصل الحكمة الخالدة، ص34.

(9) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988، ص20-21.

وأن تمام السعادة بحق تتم بمكارم الأخلاق، كما أن تمام الشجرة بالثمرة »[10]. ويفصّل ذلك في «إحصاء العلوم في معرض حديثه عن (العلم المدني)، وهو العلم الذي يشمل السياسة والأخلاق... إذ يقول: «**إن هذا العلم يميز الأفعال والسنن، ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص**»[11]. فالفارابي يتحدث هنا عن العلم المدني بشكل عام، إلا إنه بهذا التعريف أو التحديد يقصد علم الأخلاق، لأن الحديث عن الأفعال الإرادية التي تصدر عن الإنسان، والقوانين التي تحكمها، والغايات التي ترمي إليها وغيرها... هو حديث عن علم الأخلاق (Ethics) الذي يعرّف حديثا بأنه «علم يبحث في الأحكام القيْمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنها خير أو شر»[12]. وهذا العلم (أي العلم المدني) يبحث في السعادة، ويميز بين السعادة الحقيقية والسعادة الزائفة، ويبيّن أن الخير والفضيلة هما اللذان يؤديان إلى السعادة الحقيقية، أما الشرور والقبائح فمآلها إلى الألم والخسران. فالغاية التي يرمي إليها الإنسان في ممارسته للفعل الأخلاقي هي تحقيق السعادة. «**أما أن السعادة غاية ما يشوقها كل إنسان... وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا...**»[13].

على هذا التحديد نجد الفارابي يُسوّي في (السياسة المدنية) بين الخير والسعادة، لأن السعادة هي الخير على الإطلاق، وكل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضاً خير، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق. ويؤكد نفس المعنى في «المدينة الفاضلة» بقوله: «**السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس**

(10) البيهقي ظهير الدين، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق: كرد علي، مطبعة دمشق، 1946، ص35.

(11) الفارابي، **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء القومي، بيروت 1991، ص125.

(12) **المعجم الفلسفي**، إصدار مجمع اللغة العربية: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، 1979، ص124.

(13) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص02-03.

وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»[14]. وفي هذا، يحذو «الفارابي ومسكويه» حذو أرسطو، من: «أن السعادة هي على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»[15].

2 - في الإرادة والاختيار العقليـان:

لممارسة الفعل الأخلاقي يحلل ويربط الفارابي الإرادة والاختيار بالفعل الأخلاقي على النحو التالي: الإرادة قائمة على نوع من الإحساس والتخيل، بينما الاختيار ناجم عن الروية والتفكير أو القوة الناطقة. إذ يقول: **«فعندما تحصل هذه المعقولات (الأولى) للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية، وذكر وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلى بعض ما عقله، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته. والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة. فإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار. وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان»**[16]. وإذن، للأخلاق أصلان في نظر الفارابي هما: الإرادة والطبع. فالإرادة تستند على القوة الحاسة والقوة النزوعية من قوى النفس أي نزوع إلى ما أدرك إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة، والحكم فيه انه ينبغي أن يؤخذ أو يترك، والنزوع يكون إما إلى علم ما، أو عمل ما[17]. (...) على ذلك، كانا كل من علم الأخلاق وعلم السياسة فرعين للعلم المدني كما حددهما الفارابي. العلم المدني يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال، كما يفحص عن الأشياء التي يبلغ بها ذلك الكمال وهي الخيرات والفضائل، وما يميزها عن الأشياء التي تعوق الإنسان عن بلوغ الكمال وهي الشرور والنقائض والسيئات[18]. والفئة الثالثة من

(14) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص86.

(15) أرسطو، **كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك1، ب4، ف8، مرجع سابق، ص192.

(16) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص85.

(17) المصدر السابق، ص89.

(18) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1988، ص163.

الإرادة التي هي شوق عن نطق يمتاز بها الإنسان، وتدعى اختيارا، ولا تحصل عند الإنسان إلا إذا اتصل بالعقل الفعال وفاضت عليه منه المعارف الأولى. فإذا تم ذلك تمكن من إدراك السعادة.

ويوضح الفارابي صدور الخير الإرادي عن النفس بما يلي: **«إن الخير الإرادي يحدث بوجه واحد، وذلك لان قوى النفس الإنسانية خمس: الناطقة النظرية والناطقة العملية والنزوعية والمتخيلة والحساسة. فالسعادة التي يعقلها الإنسان ويشعر بها هي القوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى، وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأولى التي أعطاها إياها العقل الفعّال.. فإذا عرفها ثم اشتاقها بالقوة النزوعية، وروى فيما ينبغي أن يعمل حتى ينالها بالناطقة العملية، وفعل تلك التي استنبطها بالروية من الأفعال بآلات القوة النزوعية، وكانت المتخيلة والحساسة اللتان فيه مساعدتين ومتعاونتين للناطقة ومعينتين لها في إنهاض الإنسان بنحو فعّال والتي بها ينال السعادة، كان الذي يحدث حينئذ في الإنسان خيرا كله»**[19].

أما الشر فيحدث إذا لم تشعر الناطقة بالسعادة أو لم تسع إليها. أو إذا توهمت أن السعادة تكمن في اللذيذ أو النافع أو في الكرامة وأشباه ذلك، فاشتاقت بالنزوعية إلى السعادة الموهومة واستنبطت بالناطقة العملية ما ينال به تلك الغاية، وساعدت المتخيلة والحساسة على ذلك[20]. وكذلك يحدث الشر إذا كان المرء قد أدرك السعادة أو عرفها إلا انه لم يجعلها ولم يتشوقها تشوقا ضعيفا، أو تشوّق سواها وسعى إليه. فالشرط الأول لبلوغ السعادة هو إدراكها من قبل الناطقة النظرية، وهذه الناطقة لا تدرك السعادة إلا إذا فاض عليها العقل الفعال بالمعقولات الأول أو المعارف الأول. ولكن ليس كل إنسان مفطورا على قبول المعقولات الأولى، فثمة أناس لا يقبلون بالطبع شيئا من المعقولات الأولى، ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين. ومنهم من يقبلها على جهتها، وهم ذوو الفطر السليمة

(19) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964، ص73.

(20) المصدر السابق، ص74.

ويختصون بنيل السعادة. ولا تكفي الفطر السليمة لقبول المعقولات الأولى وإدراك السعادة، فلا بد في أن تؤدّب بالأشياء المعدة لها لتبلغ استكمالاتها الأخيرة. وقد تكون فِطرُ عظيمة في جنس ما وتهمل فتبطل قوتها والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا لها بالطبع[21] . ومعنى ذلك أن الطبع هو أصل الأخلاق الأقوى، لان القوة الناطقة تحتاج إلى الطبع لإدراك السعادة. على هذا الأساس ميّز الفارابي بين نوعين من الأفعال: **الأول** يصدر عن الطبع[*] **والثاني** يصدر عن الإرادة. الأول تعطيه الأجسام السماوية والثاني يعطيه العقل الفعال. والأجسام السماوية تعطي ما تعطيه غير قاصدة معارضة العقل الفعّال ومعاونته وغير ملتفتة إلى ما ينفع في غرض العقل الفعّال أو يضر. إنها تعطي ما تعطيه إذا وجدت في طبائع المادة قبولا له، ولذا قد يكون ما يصدر عنها ملائما لغرض العقل الفعّال أو مضادا له[22].

ومن ثم أجْمل تقسيم الإرادة إلى ثلاثة أقسام: **الأولى**: هي شوق عن إحساس، **والثانية**: شوق عن تخيل، **والثالثة**: شوق عن نطق، وينعتها بالاختيار، وهو ما يتميز به الإنسان عن الحيوان. وبالتالي، «**الإرادة هي شوق عن إحساس، والشوق يكون بالجزء النزوعي والإحساس بالجزء الحاس. ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل عن النفس والشوق التابع له فتحصل إرادة ثانية بعد الأولى. فإن هذه الإرادة هي شوق عن تخيل. إذ بعد أن تحصل المعارف الأولى التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق. يحدث حينئذ في الإنسان نوع من الإرادة ثالث وهو الشوق عن نطق، وهذا هو المخصوص**

(21) المصدر السابق، ص75، 77.

(*) إن الأصل الأول لأخلاق الفارابي مضطرب تختلط فيه الإرادة والقوة الناطقة والعقل الفعال. أما الأصل الثاني وهو الطبع فقد سبق اليه الجاحظ. وربما كان ابوبكر الرازي 925م الذي عاصر الفارابي اكثر توفرا واستعدادا لبحث مسألة الخلقية وقد ألف كتاب في هذا الموضوع «الطب الروحاني» لا يريد الحديث عن الأمراض العصابية والذهانية، وانما هدفه إصلاح الأخلاق. يضع أصولا ومبادئ... أهمها تحكيم العقل في ما يصدر عنا من فعال لان العقل أسمى هبة من الله للإنسان... بتميزه عن الحيوان... الإنسان يتجاوز سلطة الطباع بقوة هي العقل.

(22) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص73.

باسم الاختيار. وهو الذي يكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوان»[23].

إن النفس بطبيعتها نزوع، ولما كانت تحس وتتخيل فلها إرادة كسائر الحيوان، غير أن الاختيار للإنسان فقط، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية (كما سبق ذكره)، وهو لا يوجد إلا حيث يوجد التعقل الخالص[24]. مما يعني أن المعلم الثاني يفرق تفريقا واضحا بين الإرادة والاختيار. في أن **الأولى** وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل، في حين **الاختيار** لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر، وهو مقصور على الإنسان. وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع، وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان»[25]. في هذا الصدد يشير» إبراهيم مذكور»، إلى أن الإرادة هي دعامة الأخلاق عند الفارابي، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يتمناها الإنسان، وإنما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين. وفي وسع كل إنسان أن يحصل على السعادة إن أراد ذلك[26].

لقد حاول الفارابي أن يجعل الاختيار أساسا للفعل الأخلاقي، لأنه مقصور على الإنسان، بينما الإرادة شاملة للإنسان والحيوان. فالاختيار «يقدر الإنسان أن يفعل المحمود والمذموم، والجميل والقبيح، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب، وأما الإرادتان الأوليان فإنهما يكونان في الحيوان غير الناطق. فإذا حصلت (النوع الثالث) وهو الاختيار في الإنسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى، وبهذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر، والجميل والقبيح»[27]. إلا أننا نلحظ نوعاً من العَسف في موقف الفارابي هذا، كون الإرادة لا تخلو من التفكير والوعي، بل هي تصميم واع على أداء فعل معين، ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل

(23) المصدر السابق، ص72.

(24) ج.دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط5، 1981، ص149.

(25) إبراهيم مذكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ج1، ط2، دار المعارف بمصر 1968، ص145.

(26) المرجع السابق، ص144.

(27) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص72.

الإرادي وليد قرار ذهني سابق. . . لكنه يحاول تدارك الخطأ. . . بأن جعل كلا من الإرادة والاختيار يختص بالممكن فقط. . . إذ يقول: «**الفرق بين الإرادة والاختيار، أن الإنسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن يهوى أن لا يموت. والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة، وليس كل إرادة اختيار**»[28]. فهو يرى أن الإنسان الفاضل وفق هذا المنظور هو أفضل ذوي الإرادة، وأفضل ذوي الأنفس الذي له الاختيار والإرادة والحركة التي عن روية، وأفضل ذوي الإرادة والحركة عن الروية الذي له النطق البليغ في العواقب، وهو الإنسان الفاضل[29]. كما يقرن العمل الإرادي بالنية، إذ العمل الذي يجازى عليه الإنسان هو العمل المقرون بالنية، أما الأعمال غير الإرادية فهي خارجة عن نطاق الجزاء، بل هي خارجة عن نطاق العمل الخلقي أصلا.

على هذا النحو جعل الفارابي الإرادة جنبا إلى جنب مع الاختيار في تحديد طبيعة العمل الأخلاقي. «**فالخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار**»[30]. فإن للإرادة دورا أساسيا في توجيه أفعال الإنسان. لأن الأفعال التي تصدر عن أفراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هيئات وملكات طبيعية بل إرادية[31]. (للإشارة «بن مسكويه» ينحو النحو نفسه في هذا)[*].

ثانياً: في تقسيم الفضائل

لقد كان البحث في الفضيلة وأنواع الفضائل من صلب المباحث الأخلاقية عند المعلم الثاني (وإن لم يفرد مبحثا خاصا بالفضيلة) - بعد ما

(28) الفارابي، «المسائل الفلسفية والأجوبة عنها»، ضمن كتاب **المجموع للمعلم الثاني** طبعة أولى، مطبعة السعادة، القاهرة 1325هـ/ 1907م، ص18.

(29) إبراهيم العاتي، **الإنسان في فلسفة الفارابي**، دار النبوغ للطباعة والنشر، ط1، لبنان، 1998، ص203.

(30) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص97.

(31) المصدر السابق، ص98.

(*) الإرادة عند «مسكويه» (ت421هـ) هي التي تميز العمل الأخلاقي سواء كان خير أم =

أشار إلى السعادة من أنها من أعظم الخيرات وأجداها، بل هي الخير المطلق. . . - والأشياء التي تهيئ لنا طريق السعادة. . . هي الفضائل. سواء كانت بالنسبة للفرد أم للجماعة، للمدينة أم للأمة.

إن الغرض من الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر كما يرى الفارابي. ولذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل، كما ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقبيح. إذ يقول: « **الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات.والأفعال الجميلة هي الفضائل، والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص التي بها يفعل الشرور**»[32]. الأفعال الجميلة هي الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة. وان الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس»[33]. وهكذا فإن الفضيلة هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال الإرادية التي نبلغ بها السعادة. والمَلَكة صفة راسخة في النفس، أما الهيئة فهي كيفية نفسانية إذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة، وبالقياس إلى الفعل تسمى عادة وخلقا[34]. فالفضيلة إذن، عند الفارابي هي خير، ولكن ليس خيرا لذاته، بل لأجل السعادة. إنه موقف «أرسطو» أيضاً، الذي يرى أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة. وإننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها، فإننا مع ذلك نرغب فيها أيضاً من أجل السعادة، في حين أنه لا أحد يمكن أن يبتغي السعادة لا من

= شرا «فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه» (تهذيب الأخلاق)، ص12.

(32) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص103، 170.

(33) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص86.

(34) الجرجاني بن محمد الحسيني، **التعريفات**، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة 1938، ص205.

أجل هذه المزايا ولا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها، بل يبتغيها لذاتها فقط[35].

من أجل ذلك سعى إلى تقسيم الفضائل إلى نوعان:

التقسيم الأول: الفضائل العقلية والخلقية .**فالعقلية**: هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم، **والخلقية**: هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة[*]. وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة[36].

ومما سبق الإشارة إليه، من أن القوة الناطقة عند الفارابي هي التي يميز بها الإنسان بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق وبها يُرى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي[37]. فالفضائل الخلقية إذا كانت مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس، أي خاضعة لتوجيه القوة الناطقة، ذلك لأن العقلي يضبط النزوعي.

وبالتالي يترتب على ذلك ما يلي: النظري سابق ومقدم على العملي والعقلي على الخلقي (اتيقا ـ غاية) والخلقي سابق على أخلاق السلوك وان كان بعض الباحثين يشيرون إلى أن ترتيب الفارابي في هذا، هو نفس الترتيب الذي درج عليه الفلاسفة اليونان إلا أن الأمر ليس أمر تفضيل بين هذه القوى عند الفارابي وحسب، بل هو أمر تمييز لوظيفة كل منهما (نقول هذا، وإن كان الفارابي ولوعا بتقسيم قوى النفس على أن أساس بعضها يحكم والآخر يخضع) ولكن على صعيد الممارسة العملية والخلقية فان للعمل قيمة وأهمية لا تقل عن قيمة النظر إن لم تكن تتفوق عليه (كما سنرى لاحقا).

---

(35) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك1، ب4، ف5، مرجع سابق، ص191.

(*) قارن ذلك مع أرسطو الذي يرى أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلي والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا نكون بحاجة إلى التجربة والزمان. وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم - الأخ إلى نيقوماخوس ك2، ب1، ف1، ص225.

(36) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص108.

(37) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص32-33.

التقسيم الثاني: للفضائل ويرى فيه أربعة أجناس: الفضائل النظرية الفكرية، الخلقية والصناعات العملية[38]. لكن ما يهمنا في هذا التقسيم هو الفضيلة الخلقية: والتي تشكل الغاية معيارا لتمييز الخير عن الشر، «**فإذا كانت الأشياء التي تستنبط هي انفع الأمور في غاية ما فاضلة كانت الأشياء التي تستنبط (عنها) هي الجميلة والحسنة وإذا كانت الغاية شرورا كانت الأشياء التي تستنبط أيضاً بالقوة الفكرية شرورا أيضاً وأمورا قبيحة وسيئة**»[39]. وهنا، يتحدث الفارابي عن المبادئ الخلقية لا الأفعال، باعتبار الغاية هي التي تحدد طبيعة تلك المبادئ وجنوحها إلى الخير والشر.(إنها فلسفة عملية) على الرغم من أننا لا نجد تعريفا محددا للفضائل الخلقية كما هو الحال عند أرسطو[40]. لكن يتحدث عنها أي عن (الفضيلة بالمقابل) في علاقتها بالخير والجمال (إتيقات إن صح التعبير). وفي علاقتها بالفضائل الأخرى. إنها يراها من جهة التحديد: «**أن كل ما هو أنفع وأجمل، فأما أن يكون أجمل في المشهور، أو أجمل في ملة، أو أجمل في الحقيقة، وكذلك الغايات الفاضلة إما أن تكون فاضلة وخيرًا في المشهور أو فاضلة وخيرًا في ملة ما، أو فاضلة وخيرًا في الحقيقة، وليس بالإمكان أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة ما أو فاضلة وخيرا في الحقيقة إلا الذي فضائله الخلقية فضائل في تلك الملة خاصة**»[41]. فهناك إذن ثلاث صور للجميل وهي: **الجميل** فيما تعارف عليه الناس فأضحى مشهورا، **والجميل** في ملة أو دين معين، **والجميل** في ذاته. والشيء نفسه بالنسبة للغايات الفاضلة، فهي إما أن تكون فاضلة في المشهور أو في الملة أو في الحقيقة. فالذي يستطيع أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة ما، هو الذي تكون فضائله الخلقية مقررة عند أهل تلك الملة. ذاك ما يبرر التقسيم عنده، في أن الفضائل النظرية والفكرية والخلقية مرتبط بعضها ببعض. ويؤكد عنده في آن من أن للعقل دورا أساسيا في استنباط المبادئ التي يهتدي بها العمل الخلقي. فقبل أن توجد الفضائل

---

(38) سهير فضل الله، **الفلسفة الإنسانية في الإسلام**، دار النهضة العربية، القاهرة ص148.

(39) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص20-21.

(40) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب1، ف2-ف3، مرجع سابق.

(41) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص26.

الأخلاقية لابد أن تكون معقولة أولا[42]. لأن ما يميز الفضيلة الخلقية هو الإرادة، إذ الفضيلة موجودة بإرادة هي الفضيلة الإنسانية[43]. الشيء الذي يؤكد مرة أخرى أهمية الإرادة في تمييز الفعل الأخلاقي عند الإنسان وتنحو به نحو اتيقاه. لكن أين الجانب العملي لممارسة هذه الفضيلة؟.

فيما يخص الفضائل العملية، فإنها تهتم بتعيين ما هو خيّر ونافع وتتولى نقله إلى حيّز الفعل، يقول الفارابي: «**وأما الفضائل وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعا، وتلك ممكنة بما أعطتها الملكات استعمال الصنائع النطقية وما يعود من استعمالها. والطريق الآخر طريق الإكراه، وتلك تستعمل مع المتمردين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم**»[44]. فالفضائل العملية هي الممارسة الفعلية للخير، وذلك بنقل الفضيلة من الصعيد النظري إلى الصعيد العملي، بحيث يمكن تعويد الناس على الفضائل العملية إما بالإقناع أو بالتأديب. ذلك ما عوّل عليه الفارابي كثيرا على الدولة وعلى الساسة في حمل الناس على إتباع الفضيلة واكتساب الأخلاق الحميدة. وبذا تكون الأخلاق إحدى مهام السياسة، أو أبرز تلك المهام إن شئنا.

1 - الأخلاق بين الفطرة والاكتساب:

إن الفارابي يميل إلى اعتبار الأخلاق كسبية، وإذا حدث وأخذ بالفطرة، فإنما يأخذ بها في أضيق الحدود، فيسميها بالاستعداد أو الإمكان. إذ يقول: «**إن الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة**. . .»[45] ولكن يمكن أن يكون بالطبع «معدا» نحو أحوال فضيلة أو رذيلة. والفارابي هنا ينفي أن توجد الفضائل عند الإنسان بالفطرة أو بالطبع، ولكنه لا ينفي أن يكون الإنسان مطبوعا على استعداد معين للفضيلة أو ما يُضادها، وذلك بأن

(42) انظر: إبراهيم العاتي، **الإنسان في فلسفة الفارابي**، مرجع سابق، ص207.

(43) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص28.

(44) المصدر السابق، ص31.

(45) المصدر السابق، ص33.

يكون فعل أحدهما أسهل عليه من فعل الأخرى. (لكن الفارابي هنا غير دقيق في تحديدها. . . إن كانت استعدادات أم هي لسهولة الظروف المحيطة، أم لحوافز خارجية. . .) إلا أنه من جهة أخرى يميز تمييزا دقيقا بين الفضيلة والاستعداد الطبيعي نحوها، على أنهما لا يمكن أن يكونا شيئا واحدا. وبالتالي نكرانه لوجود الفضيلة بالطبع لا يعني نكرانه لوجود (استعداد) لتلك الفضيلة وهنا يلتقي مع أرسطو الذي يرى «أن الفضائل الأخلاقية لا تحصل لنا بالطبع، وأن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة»[46]. ويضرب بذلك مثالا، على الحجر الذي هو بالطبع يهوى من أعلى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود. . . مما يعني لديه «أن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وأن العادة تنميها وتتمها فينا»[47]. في هذا أيضاً يحاذي «بن مسكويه» لاحقا نفس حذو الفارابي في تصوره للأخلاق على أنها كسبية. أي بوجود استعداد لقبولها، إما بالموعظة أو بالتأديب[48]. . .

وبناء عليه، إذا كانت الأخلاق مكتسبة، فلاشك أنها بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ وتصبح عادات أو ملكات يعسر زوالها، وإن كان لا يستحيل ذلك، فكيف تتم؟ وكيف تصير لنا الأخلاق الجميلة ملكة؟[*].

يرى الفارابي أنه: «**يمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا، ومتى صادف أيضاً في شيء ما على خلق ما، إما جميل أو قبيح، ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق، والذي به يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادقها عليه هو الاعتياد**»[49][*] في تطابق مع حينما

(46) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2 ب1 ف2، مرجع سابق، ص225-226.

(47) المرجع السابق، ف4، ص225.

(48) انظر: مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، مرجع سابق، ص31.

(*) الملكة عند الفارابي هي ما لا يمكن زواله أو يعسر. . . انظر: **التنبيه**، ص7.

(49) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق، ص7-8.

(*) يعني الفارابي بالاعتياد هو تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا في أوقات متقاربة. . .

أرسطو يرى أن الفضيلة الأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم[50]. . . فللإنسان الحرية في أن يكتسب أي خلق يرغبه، أو ينتقل بإرادته إلى ضده، ويكون ذلك بالاعتياد. وكأن الاعتياد، لا الحرية هو الذي يقف وراء انتقال الإنسان من خلق إلى آخر!! ومن ثم يصير الاعتياد أساسي في تحديد الأفعال الخلقية الفاضلة والأفعال غير الفاضلة. فالفضائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير تلك الأفعال، مرجع ذلك ما يحصل للنفس من خيرات هو الفضيلة، وما يحصل لها من شرور هو الرذيلة. . . إنها شبيهة تماما بصناعة الكتابة «**فإننا بتكريرنا لأفعال الكتابة مرارا كثيرة واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا**»[51] ودليله على ذلك أن الأخلاق إنما تحصل عن العادة ما نراه يحدث في المدن «**فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن أخيارا بما يعودونهم من أفعال الخير**»[52]. تماما كما نص أرسطو من قبل بقوله: «وما يجري في حكومة الممالك يثبته جلياً فإن الشارعين لا يصيّرون الأهالي فضلاء إلا بتعويدهم ذلك»[53].

إنها الأهمية التي يوليها الفارابي للدولة في توجيه الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة والسنن الحميدة. . . على أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق وليس العكس كما هو عند «مكيافيل(1469-1527)»، إنها الأخلاق بشكل عام. لكن كيف تصير ملكة عند الإنسان خاصة وأن الفارابي يقصد الأخلاق الجميلة التي تنتج عنها ملكات جميلة أو خيرة، وليس العكس، وإلا أضحت الأخلاق دون ضابط. . . وعن كيف تصبح الأخلاق جميلة وملكة في آن؟، يقول الفارابي: «**الفعل الجميل ممكن للإنسان إما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها، وإما بعد حصولها بالفعل، وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق إذا حصلت هي بأعيانها متى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق حصلت الأخلاق**»[54]. إذن لا بد للإنسان من

(50) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب1، ف1، مرجع سابق.

(51) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص108-109.

(52) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق، ص8-9.

(53) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب1، ف5، مرجع سابق.

(54) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق.

أفعال جميلة يعتاد عليها حتى ترسخ في النفس، وتصبح أخلاق جميلة وملكات خيرة، بل إن الأخلاق بشكل عام، تحصل عن العادة والتكرار للأفعال.

أما مسألة أن الإنسان يمكن أن يحصل على الخلق الذي يريد، سواء كان جميلا أو قبيحا، وينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق. يُفهم من ذلك أن الفارابي يطلق حرية الإنسان في فعل الخير والشر ويطلق صفة العمل الأخلاقي على الاثنين .! إلا أن هذا غير مضبوط إلى حد ما، لأن الإنسان حر في عمل الخير الذي يؤدي إلى السعادة والتي هي غاية الأخلاق، ولا يمكن أن يكون حرا في ارتكاب الشر الذي يؤدي إلى الشقاء، والذي لا يمكن أن يكون عملا أخلاقيا. بل إن الفارابي يرى أن الأفعال الجميلة التي لا نفعلها طوعا واختيارا وإنما بالإكراه، لا يمكن أن ننال بها السعادة، فالسعادة تأتي من الأفعال الجميلة التي نفعلها طوعا وباختيارنا في جميع الأشياء ومختلف الأوقات بل نختار الجميل في حياتنا بأسرها.[55].

2 - في مسألة الخير والشر العقليـان:

إنه مذهب مفتوح ذا طابع تفاؤلي من حيث أن كل الطرق مفتوحة لاكتساب المعرفة، والاتصال بالعقل الفعال، وبلوغ السعادة القصوى، وعلى صعيد المجتمع يمكن أن تسود. والفضيلة وحب الخير تحقق السعادة لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضاً، وللإنسانية عامة إن شئنا. يدلل الفارابي ذلك على المستوى الوجودي (الأنطولوجي) بقوله: «**أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود والشر عدم ذلك الكمال**»[56]. إذ يربط بين الخير وبين (الوجود الكامل) وهو الوجود الإلهي، أما الشر فهو عدم ذلك الكمال. ولم يقل الفارابي أن الشر هو (عدم الوجود) وإن كان يقاربه. يقول الفارابي«**إن الله عناية محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد. وكل كائن**

(55) المصدر السابق، ص4-5.

(56) الفارابي، **التعليقات**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت 1988، ص11.

بقضائه وقدره، والشرور أيضاً بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التتبع للأشياء التي لا بد لها من الشر. والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات. والشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة»[57]. فالخير هو جوهر الموجودات، وهو الغالب على هذا العالم، وما يبدو لنا أنه شر هو موجود بالعرض، وهو خير وإن بدا غير ذلك. فكم من أمور تبدو لنا في عالم الطبيعة كوارث وشرورا، بينما هي في الحقيقة تقضي على شرور أعظم وأخطر. بهذا ربط الفارابي بين الشر والكائنات الفاسدة، لأن الشر مقصور في وجوده على عالم الكون والفساد... ويبدو أن تفسير الفارابي للشر بأنه خير في الجوهر شر بالعرض، أدى إلى اعتبار الشر غير موجود في هذا العالم (في مقابل التيار التشاؤمي: لمحمد بن زكريا الرازي، وأبو العلا المعري 363/ 449هـ) غير موجود سواء كان منه الضروري أو الممكن أو الممتنع، لأن هذه العوالم جميعها خيّرة. وتحديدا فإن كل ما هو موجود بغير إرادة الإنسان فهو خير[58]. ولكن حينما تبدأ الإرادة الإنسانية بالفعل، يكون هناك خير ويكون هناك شر.

فكأنه ينبغي وجود الشر إطلاقا على المستوى الأنطولوجي والكوني، ويقر بوجوده على المستوى الإنساني والأخلاقي، ويحاول أن يجد السبيل إلى نفيه... وعلى كل فإن الإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان إما نحو الخير أو نحو الشر.(وهنا يكمن الإمكان الإنساني في تجاوز ما هو أخلاقي إلى ما هو إتيقي غائي). في مطابقة قوله تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: 10] وهما سبيلا الخير والشر، كما ذهب إلى ذلك «فخر الدين الرازي» حينما ذهب بذات الموقف في مقابل نقد القائلين بأن الوجود كيفما كان هو الخير، واللاوجود كيفما كان هو شر[59]. إلا أن الفارابي ينتقد ذلك معلّقا بقوله: **«لقد صاغ هؤلاء من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمة**

(57) الفارابي، **عيون المسائل**، نشرة فردريك ديتريسي، لايدن، 1890، ص18.

(58) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص150.

(59) انظر: فخر الدين الرازي «مفاتيح الغيب» المشهور بالتفسير الكبير، ج8، ط1، مطبعة العامرية الشرقية، القاهرة، 1308هـ، ص405.

فجعلوها خيرات ولا وجودات جعلوها شرورا»[60]. والحقيقة كما يقول «يوسف كرم» في هذا الصدد: أن هذا النقد موجه إلى «أفلوطين» الذي يرى «أن الشر ما ليس يوجد، أي في الأشياء المشُوبة باللاوجود، وهي المحسوسات وكيفياتها، وهي مشُوبة باللاوجود لأنها صور متحقّقة في مادة، والمادة لا وجود، هي في ذاتها غير مصورة، ومن ثمة غير معينة. فالشر هو عدم الصورة، وعدم الحد أو الاعتدال، والمادة عين جوهر الشر»[61]. ويوجه الفارابي أيضاً نقدا اتجاه السوفسطائيين القائلين: «بأن اللذات كيفما كانت هي الخيرات، وأن الأذى كيف ما كان هو الشر، وخاصة الأذى اللاحق لحس اللمس» وبالتالي اللذة عند السوفسطائيين هي غاية أفعال الإنسان وفيها تتحقق السعادة[62]... فالوجود إنما يكون خيرا متى كان باستسهال، أي باستحقاق وعدل، أما الموجود واللاموجود بغير استسهال فهو شر... ذالك ما خلص إليه الفارابي[63].

نستشف من انتقادات الفارابي أنها تعم أيضاً بعض النزعات «البوذية»، أو بعض «المتصوفة» الذين احتقروا الجسد وشهوات النفس... فكان موقفه واضحا دائما اتجاه السعادة الحقيقية التي لا تنال إلا بالتخلص من أسر المادة والبعد عن الشهوة واللذة (وكانت حياته كذلك). بل ويبرر رفضه لمثل هذه النزعات المختلفة في تفسير الخير والشر بقوله «**إنه ليس ما صلُح أن يستعمل من الخير ومن الشر جميعا هو خير أو شر، فإنه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر... بل إنما يكون كل من هذا شرورًا إذا ما استعملت فيما ينال به الشقاء وأما إذا استعملت فيما تنال به السعادة، لم تكن شرورا بل تكون كلها خيرات**»[64]. لكن ومع شيء من التحفظ على بعض من التناقض فيما ذهب إليه الفارابي... فضِمنيا يشير إلى أن الشر (نسبي) أي يتوقف على الغاية التي يهدف إليها عمل الإنسان، سواء كان خيرا، أو كان في حقيقته شرا.

(60) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص150.

(61) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص295.

(62) انظر: توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**، مرجع سابق، ص26.

(63) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص150.

(64) المصدر السابق، ص151.

مما يترتب عنه، أن الفارابي يبرر بعض الأفعال الشريرة إذا استعملت لنيل السعادة!! مما يتنافى ويتعارض مع مقدمات الفارابي السابقة خاصة في مسألة الفضيلة والأفعال الخلقية الخيرة. . . كونه عدّد لنا بعض الفضائل الخلقية المتوسطة، واعتبرها خيرات، كما اعتبر مضاداتها شرورا ورذائل. إلا أننا نفترض مَخرجا لتناقض الفارابي، بافتراض اقتران الشر بالإرادة لديه. فالإنسان كثيرا ما يبحث عن الشر في الغريزة، أو اللذة، أو المادة، أو الطبيعة الجسدية، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعا مجتمعة أو متفرقة ليست بالشر نفسه، فليس للشر من وجود، إلا بالنسبة إلى (الإرادة) التي تريده، أو التي تجعله يوجد حينما تريده»[65]. كما يعلق على ذلك» زكريا إبراهيم. (إذ سبق الإشارة من قبل أن الإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان نحو الخير أو الشر). مما يتطابق وموقف الفارابي السابق مع الآية الكريمة ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: 10]، وذلك ما يعرضه في كتاب «السياسة المدنية» في حديثه عن الخير الإرادي والشر الإرادي[66].

أ - الإنسان الفاضل بما هو فيلسوف فاضل:

إن الغاية الأساسية لفلسفة الفارابي، هي الوصول إلى السعادة عن طريق إصلاح الأخلاق وتهذيبها. . . لذا اهتم بأخلاق المشتغلين بالفلسفة والعلم قبل تعلم الفلسفة (ما يسميه بعلم الأخلاق) إذ يقول: «ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية، كما تكون الشهوة للفضيلة التي هي بالحقيقة فضيلة، لا التي تتوهم كذلك، أعني اللذة والمحبة والغلبة. وذلك يكون بإصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالأفعال أيضاً»[67]. فالإصلاح الخلقي عند الفارابي يبدأ من الذات أو من النفس وذلك بتعويدها على حب الفضيلة، واكتساب الفضائل الحقيقية لا المتوهمة مثل التسلط والشهوات وما إلى ذلك. فما يجب أن يتحلى به دارس الفلسفة

---

(65) زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، (د.ت)، ص230.

(66) انظر: الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص73، 84.

(67) انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص12.

هو الجمع بين النظر والعمل أو بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية. . . ذلك ما يميز الفارابي عن غيره من فلاسفة اليونان باعتبار الفلسفة علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه. «إن الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل هذا العلم الكلي ويكون له قوة استعماله»[68]. يصف ذلك «إبراهيم مذكور» بقوله: «لقد أصبحت فلسفة الفارابي روحية في كل شيء فإلهه روح الأرواح، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة، ورئيس مدينته أو نبيّه هو إنسان تسيطر فيه الروح على الجسد»[69].

لقد طرح «الفارابي» إشكالية الإنسان المتفرد في صيغة الاحتياج الإنساني العام إلى التعاون والتآزر بين الناس، لأن حياة الفرد الواحد قد بدت له مستحيلة خارج الجماعة. وهذا أمر طبيعي ما دام الإنسان حيواناً اجتماعياً أو مدنياً بالطبع: إذ يقول: «. . وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله قد جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية»[70]. لأجل ذلك، عندما يتعرض إلى تقسيم هذه الاجتماعات ويصنفها إلى نوعين هما: الكاملة وغير كاملة، فإنما يقسمها بحسب روابطها لا بحسب تقسيمات جغرافية أو مكانية معينة فهي عظمى، ووسطى، وصغرى، **فالعظمى**: اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، **والوسطى**: اجتماع أمة في جزء من

---

(68) انظر عثمان أمين، **شخصيات ومذاهب فلسفية**، طبع عيسى الحلبي، القاهرة 1945، ص57؛ وفي تعداد جملة الصفات. . . انظر: البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص34-35.

(69) Ibrahim Medkour: *La place D'alfarabi dans L'école philosophique Musulmane*, Paris, 1934, p.220.

(70) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص96.

المعمورة، **والصغرى**: اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة... وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلّة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل[71]. مع الإشارة إلى الحياة الاجتماعية أيام (الفارابي)- في القرن الرابع الهجري- قد كانت تخلو تماماً من أي جماعة يمكن وصفها بأنها كاملة. بل يبدو أن التفكير العقلي الحر ذاته لم يكن صاحبه بمأمن من اتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد. لقد كان الفيلسوف أيام «الفارابي» يشعر بالغربة عن المجتمع وعن المعاصرين له على وجه الجملة. وهذا الاغتراب، الذي كان الفيلسوف يستشعره في صميم نفسه، بسبب إنكار الجماعة لحق العقل في أن يشرِّع للواقع، خلق في ذهن الفيلسوف، وبقوة، التمييز بين جماعة فاضلة كاملة وأخرى لا كاملة ولا فاضلة. بهذا مضى «الفارابي» إلى الاعتقاد أنه ليس بوسع الفيلسوف أن يتعرف إلى ذاته، كما ليس بوسع العقل أن يهتدي إلى ذاته إلا في قلب الجماعة الفاضلة بعد أن ثبت استحالة تحقيق هذا الأمر في قلب الجماعة التي عزلت الفيلسوف أو أقصته، فبدا للعامة وكأنه مخبول أو شبه مجنون، مما يستدعي في الحالين إقصاءه وعزله. لكن الفيلسوف الفارابي قد سعى من جانبه إلى حل التناقض بينه وبين الجماعة عندما اكتشف مفهوم «المدينة الفاضلة».

فاعتقد نتيجةً لهذا الاكتشاف أن بوسعه أن يظل محافظاً باعتباره حيواناً اجتماعياً ومدنياً داخل هذه الجماعة الكاملة الفاضلة. فصيّر منزلة الفيلسوف بمثابة منزلة القلب في البدن، فإذا صح أن القلب يتمتع بأسبقية في البدن فإن للفيلسوف أسبقية منطقية على المدينة ذاتها، لأنه شرط لقيامها مادام هو السبب في حصول المدينة بجملتها وفي حصول أجزائها، بل إن ترتيب أجزائها بحسب الإرادة إنما هو ثمرة لعقل الفيلسوف وعمله بوصفه رئيساً للمدينة. والفيلسوف ليس هو الخالق للمدينة فحسب، وإنما حافظها وراعيها. إنه الإنسان الأوحد القادر على أن يرفع أي خلل أو نقص قد يعتري أياً من أجزائها. لذا كان الفيلسوف حافظاً لها نتيجة لما يسبغه عليه العقل الفعّال من قدرات خارقة سمحت للفيلسوف العربي في بيئته غير العقلانية في القرن

(71) المصدر السابق، ص96

الرابع الهجري أن يحافظ على توازنه وعلى سلامة عقله وسط تلك البيئة المعادية للعقل والفلسفة على حد سواء. فالمدينة الفاضلة ليست مدينة بقدر ما هي صورة مثالية أو يوتوبيا إنسانية ابتكرها عقل الفيلسوف الفرد المتوحد لعله ينجو بنفسه مما كان يحيط به في تلك البيئة الاجتماعية التي سيطرت عليها مشاعر العداء التام للفلسفة والفيلسوف.

ولو أمعنا أكثر النظر في نصوص «الفارابي» المتعلقة بالفيلسوف أو برئيس المدينة الفاضلة لوجدناه يقرر أن «**الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترأس صناعة أخرى أصلاً. بل تكون صناعته صناعة غرضها أن تعم الصناعات كلها**»[72]. وإياه يقصد بجميع أعمال (المدينة الفاضلة). ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استُكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي ذكرنا. «وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبَل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات، إما بنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها، وأن يكون عقله المنفعل وقد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون ينفي عليه منها شيء، وصار عقلاً بالفعل»[73]. فأي إنسان «استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل حصل له حينئذ عقل ما بالفعل ورتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من الفعل الفعال، ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل»[74]. وهذا

(72) المصدر السابق، ص102

(73) المصدر السابق، ص102.

(74) المصدر السابق، ص103.

يعني أن الفيلسوف الحق رئيس المدينة يعزى إلى عقل خالص يتصل بمصدر الحكمة اتصالاً مباشراً دون حاجة إلى أي نوع من الوساطة. فالعقل الفعال يفيض على الفيلسوف ضروب الحكمة التي تؤهله لأن يكون سيداً وحاكماً بالاستناد إلى قوة الحكمة أو الفلسفة التي يتحد الفيلسوف بمصدرها بما يفيضه عليه العقل الفعال من المعارف العلوية التي لا يستطيع تلقيها من مصدرها بقوة العقل الخالص إلا الفيلسوف. ولذا صار مستحقاً للزعامة والقيادة في هذه المدينة. فهل هذا الإنسان، الذي جعله الفارابي حجر الزاوية. . . في مشروعه الفكري ذي الغاية العملية الإصلاحية، هل له وجود في عالم الواقع الفعلي، وهل كان مثل هذا الإنسان موجودا في عصره؟.

في سياق كتابات الفارابي يشير إلى أن له وجود، لقد كان الفارابي يرى نفسه الشخص المؤهل لهذا الأمر. إنها ملاحظة «فهمي جدعان» من خلال ما رواه من أمر دخول الفارابي على بلاط سيف الدولة، فسّر هذا الدخول بالإشارة أن الفارابي كان مدعو مرموقا إلى هذا المجلس، وهو تقديرا ظنيا من أن سيف الدولة نفسه قد دعاه إلى بلاطه ليستنير بآرائه السياسية وليتخذ منه موجها سياسيا[75].

(في مقابل رواية «ابن خلكان» التي أخذت طابعا أسطوريا . .) بحيث كان الفارابي يرجو على الأقل أن تتجسد في هذا الأمير فلسفته السياسية فتجعل من دمشق التي قضى فيها سنوات حياته الأخيرة المدينة الفاضلة التي كان يتصور فيها نفسه.

أما عن منزلة النبي (وما ثار حولها من جدل) فهي فوق منزلة الفيلسوف كما هو مفهوم في النص التالي بقوله عن الفيلسوف: و«**إذا حصل ذلك في كلا جزأي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله عزّ وجل يوحي**

---

(75) فهمي جدعان، **الفارابي: مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده**، ضمن نظرية التراث ودراسات عربية إسلامية أخرى، دار الشروق، عمان، 1985، ص254.

إليه بتوسط العقل الفعّال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومنفعلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال. . . وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس»[76]. فالفيلسوف قد ابتكر مفهوم المدينة الفاضلة نصّب نفسه رئيساً عليها في محاولة منه لتحامي الواقع المغترب عن العقل في عالم متخيل. . . فازدادت بذلك المسافة الفاصلة بين الفيلسوف والواقع. فكأن فيلسوف «الفارابي» منغمس في معراج صاعد في اتجاه الواحد الذي فاض عنه كل شيء كما يقول (أفلوطين)[77]، ولئن صح ذلك فإن الفيلسوف يكون قد تجاوز الاغتراب عن الواقع إلى الفرار بصورة نهائية من الواقع نحو عالم متخيل لا يمكن النظر إليه بصورة جدية إلا باعتباره يوتوبيا يجد فيها أو يحاول أن يجد فيها المُتعبون أو المحزُونون صورة من صور الخلاص والرجاء ليس إلا. فمن يتحول إلى عقل خالص متصل دونما وساطة بالعقل الفعّال يكون أقدر على الصعود إلى أعلى والخروج من العالم منه على الهبوط إلى عالم الواقع ومعاناة الاغتراب فيه عن الذات قبل النجاح في تدمير الواقع غير المعقول وتحويله إلى واقع عقلاني، بوسع الكائنات العاقلة جميعها أن تهتدي إلى نفسها فيه. لقد وضع الفارابي المفاهيم الفلسفية الأساسية التي أصبحت إطاراً لحياة الفيلسوف وعمله في البيئة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب على حد سواء. . . مفاهيم: «الفيلسوف الفرد المنعزل» و«المدينة الفاضلة» والمفهوم الثالث الذي يضطلع بعملية التوسط فيما بين المفهومين السابقين مما يسمح باندماجهما الواحد

---

(76) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص256.

(77) محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية**، مؤسسة الخانجي، مصر، ط3، 1963، ص 71.

منهما في الآخر. وهو مفهوم (الاتصال بالعقل الفعال). ويبدو أن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي كان متشابهاً في المشرق والمغرب مما جعل تبنّي هذه المفاهيم ذاتها أمراً ميسوراً في الفلسفة الأندلسية، ذلك أن العقل قد كان هناك فيما يبدو خاضعاً لضغوط الفقهاء الرسميين الذين كانت سلطة الدولة القائمة تتخذ من آرائهم ومن فتاواهم ستاراً تخفي وراءه سلطتها اللاعقلية، وتتذكر لكل تطلع للعقل إلى أن يشرّع للواقع كي يجعله معقولاً. وهذا ما كان عليه الأمر أيضاً في المشرق العربي. مما يسمح لنا بالافتراض بأن التواصل الفلسفي والعقلي - ضمن ظروف تكاد تكون متماثلة في المشرق والمغرب- أمر أوضح من أن يوضع موضع الشك. . . لقد كانت المشكلة التي واجهت الفلاسفة في المشرق -ولاسيما «الفارابي»- هي أن الفيلسوف لم يكن ليحيا على المستوى الواقعي إلا في مدينة غير فاضلة. ولكن الفيلسوف كان ما يزال على كل حال لم يفقد الإيمان بإمكان البحث النظري على الأقل في قيام المدينة الفاضلة وبعبارة أخرى، لقد ظل الصراع بين الواقع والمثال واضحاً وقوياً جداً داخل نصوص (كتاب أهل المدينة الفاضلة) للفارابي في القرن الرابع الهجري.

ب - أبعاد الإنسان الخلقية ومحدداتها:

1 ـ البعد الإلهي: يرتكز مفهوم الإنسان على الإلهيات من جهة (ما يميز مقدمات كتبه السياسية) وعلى علاقته بالكون المحيط به من جهة أخرى، الإلهي إما أن يكون خارجيا إما أن يكون خارجيا متمثلا في فكرة الخلق، أو داخليا - أي داخل الإنسان - يتمثل في أن الله فكرة فطرية في النفس. . . على أساس انتقال الإنسان من البسيط على المركب والأعقد تركيبا يتم بالإرادة إلهية. . . فالإنسان وحده الممكن تساميه في التقرب من الله، متى تجرد من المادة وتحرر من الشهوات، تهيأت نفسه لإدراك الحقيقة، (كما يقول في أكثر من موضع). . . على اعتبار فكرة الله فطرية في النفس الإنسانية، وحقيقة أولية تُعرف من غير اكتساب. . . فهو يهبط من الله إلى العالم ومن الحق إلى الخلق أو من العلة إلى المعلول. . . وهذا يشكل

تحولا نوعيا في الفكر الفلسفي داخل الفلسفة الإسلامية والمدرسية(*).

2 ـ البعد الكوني: يلاحظ الأثر الكبير لنظرية الفيض في تصور الإنسان عند الفارابي وبالذات في المعرفة النفسانية (إذ نظريته في الفيض ما هي إلا محاولة للتقريب بين ما هو مفارق وما هو إنساني عن طريق الاتصال بالعقل الفعال). . .

3 ـ البعد الإبستمولوجي: باعتبار الإنسان كائن حساس عارف مدرك لنفسه ولغيره، ويتعامل مع الأشياء. . . لابد من أن يحوّل خبراته الحسّية التي تصله من احتكاكه بالأشياء إلى معرفة عقلية. . . يطوع بها الطبيعة ويصنع الحضارة، لأن العقل هو ما يميزه عن باقي الأحياء. . . فالمعرفة بمختلف درجاتها ومستوياتها، هي نقطة البدء للتعامل مع الواقع وإدراكه، وقبل ذلك إدراك النفس والذات ومعرفتها. إذ في المعرفة تتحقق إنسانية الإنسان وتتجلى حقيقته. ومن ثم كان اهتمام الفارابي بنظرية المعرفة. . . فالمعرفة عنده تتنوع بتنوع مصادرها، حسا أو عقلا أو حدسا و(إشراقا). (وإن كانت نظريته هذه ليست في صلب مبحثنا) لكن الفارابي يميز بين الحسي والعقلي في نظرية المعرفة «**فليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس**»[78]. غير أن الاثنين يرتبطان معا في عملية المعرفة نفسها. وعليه، فمصدر المعرفة ليس هو الحس وحده. . .(*) وهو في ذلك يعارض السوفسطائيين في قولهم

(*) يكفي النظر إلى البرهنة الديكارتية، على وجود الله مع أن الفارق سبعة قرون أو برهان الواجب والممكن عند توما الإكويني في براهينه الخمس على وجود الله. . .

(78) الفارابي، فصوص الحكم، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة أمير، بغداد، ط1، 1399هـ/ 1907م، ص79.

(*) لا تحصل المعرفة في الإنسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات، بل بعد تدخل قوى نفسية «وقد يظن أن العقل تحصل فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك، بل بينهما وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات، فتحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدي الحس المشترك تلك الصور إلى التخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيها، ويؤديها منقحة إلى العقل»ـ. فعملية المعرفة الحسية ترتبط بعمل الحواس الخارجية، والحواس الداخلية في الوقت ذاته، ولهذا ترتقي المعرفة في درجاتها من المحسوس إلى المعقول من خلال الحس المشترك، والمتخيلة، وغيرهما.

أن المعرفة تعتمد على الحس وحده، فهي حس وعقل عنده، كما يعارض أرسطو ويبتعد عن واقعيته ببديل «مثالي» من أن العقل الإنساني، وخاصة في مرحلة العقل المستفاد(*)، يحوي بعض المدركات الذهنية والصور العقلية التي أتت دون المرور بالحس، حيث توجد بالفطرة أو (بإشراق) من العقل الفعال، وهو اتجاه موازي لغلو النزعة الواقعية عند أرسطو.

أما في المعرفة الذوقية أو الإشرافية، فدور الإنسان إيجابي (في مقابله عند بعض المتصوفة) وإن كان مصدر المعرفة خارجيا، فالإنسان الذي تفيض عليه المعقولات ويتلقى الحقائق، لابد أن يكون قد وصل بجهد إنساني إلى مرتبة العقل المستفاد لكي يتصل بالعقل الفعال. . . أي يتدرج في المعرفة ويصل إلى أعلى مراتبها فهي لا تقذف في صدره كالأنوار عند إنسان المتصوفة. ولذا كانت السعادة عنده لا تتحقق إلا إذا شملت الفرد والجماعة، فهي ليست فردية كغاية قصوى عند المتصوفة.

4 ـ البعد الأخلاقي السياسي والاجتماعي: ويمكن تسميته بالبعد السياسي (السياسة بمعناها الشامل) بمحتوى الأخلاق والاجتماع أو بما أسماه الفارابي «بالعلم المدني». لم يكتف الفارابي في البعد الابستمولوجي بتقديم الإنسان في صورة فردية أو ذاتية. . . حتى وإن كان قوامها المعرفة للذات أو للأشياء. . . لأن المعرفة لابد أن تتحول في فلسفة الفارابي إلى عمل، وهذا لن يظهر بشكل واضح إلا في علمي الأخلاق والسياسة. فالإنسان عند الفارابي يسعى إلى تحقيق السعادة عن طريق التمسك بالفضائل وعمل الخيرات والاعتدال في النوازع والرغبات. . . فالنتائج المترتبة في الأخلاق، تتمثل في جعل الفارابي الاختيار أساسا ومعيارا للعمل الخلقي. فالعمل الخلقي هو «الإرادي» أو الفعل الذي يجازى عليه الإنسان هو الفعل

(*) المعرفة عند «الفارابي» تتبع خطا تصاعديا، لأنها تبدأ من الإحساس البسيط ثم تتدرج إلى الخيال المرعب بواسطة المخيلة، فإلى إدراك المعقولات بنوع من الحدس من خلال العقل المستفاد، وكل ذلك بواسطة قوة تنقله من الإمكان إلى الوجود، وتلك القوة لا توجد داخل العقل الإنساني، بل في عقل مستقل واحد لجميع الناس، وهو العقل الفعال، «ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل.

المقرون بالنية والقصد. أما الأفعال غير الإرادية، فهي خارجة عن نطاق الخلقية أصلا. إذ يقول: «**الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار**»[79]. يترتب عن ذلك أن الفارابي يؤمن بحرية الإنسان وقدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر لأنه سيكون مسؤولا عنها، وتلك إحدى القيم الإيجابية للإنسان عند الفارابي. . . كما أن إيمان الفارابي بهذه الإرادة لا ينفي اعتقاده بالسببية في العالم والإنسان. سيما وأن يقر بأن الله هو السبب الأول وعلة العلل، وعلى الصعيد الإنساني لابد أن يكون العمل مقرونا بالإرادة والاختيار الحر، وإلا كيف سيجازى الإنسان في الآخرة؟. يلتقي هنا مع المعتزلة القائلين بخلق الأفعال والحرية الإنسانية. ومنه هدَف الفارابي دوما إلى الإصلاح السياسي بحيث يراه أنه المدخل الاجتماعي والأخلاقي. . . فوجود سلطة فاضلة وعادات كفيلة بأن تحقق التغيير والإصلاح المنشود لأخلاق الناس وأحوالهم ومعاشهم إلى ما هو أحسن وأفضل. ومن هنا كان تركيزه على الرئيس الفاضل واهتمامه بإبراز دوره الرئيسي في قيادة المجتمع.

لم يكن الفارابي خياليا وحالما بل واقعيا ومُعايشا لحقيقة المجتمع، رغم ما يبدو عليه من عزلة ظاهرية. . . ولم يهمل واقع المجتمعات. . . (كما ذكر عبد المجيد مزيان في مقاله)[80]. على النقيض من ذلك حينما يقول الفارابي: «**على الباحث في علم السياسة أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم وتصرفاتهم ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهي إليه منها، وان يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها**»[81]. فعلم السياسة عنده قائم على المشاهدة والاختيار وليس على فرضيات وإذا ما انشغل عن الحالة السياسية التي كان يعايشها (كأفلاطون) فلأنه انشغل بوضع قوانين كلية تنطبق على شتى الأمم والمجتمعات، بسبب اتجاهه الإنساني الواسع، إلا أن

(79) الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مصدر سابق، ص73-74.

(80) انظر عبد المجيد مزيان، مقال «حدود الخيال السياسي عند الفارابي» مرجع سابق ص13 وما بعدها.

(81) الفارابي، «رسالة أبي نصر في السياسة»، مصدر سابق، ص649.

المدينة القائمة على النبوة والوحي والرئاسة الفاضلة... تجعلنا نتصور أي مدينة يرتضي وأي مجتمع يعني... إن تفاؤلية الفارابي يمكن مقارنتها بـ«لايبنتز» الذي ذهب في قوله: إلى «أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة»[82]. (في مقابل اليونان). الوحي عنده، هو حجر الزاوية في فلسفته وفي مدينته... ومُفتقد عند أفلاطون وأرسطو.

---

(82) ليبنز، **المونودولوجيا**، ترجمة: ألبير نصري نادر، نشر الأونسكو، بيروت 1965، ص67.

الفصل الرابع

إتيقا المدينة وحقيقة الاجتماع الإنساني

أولاً: أفلاطون: المدينة بين الحقيقة والفضيلة

إن الأساس الذي تقوم عليه مدينة الفارابي، هو الألوهية والتوحيد. إذ يعتبرها البعض نتيجة من نتائج فلسفته الكونية، ورأيه في مراتب الموجودات، وارتقائها من الشريف إلى الأشرف، حتى تنتهي إلى العقل الفعّال وتتصل عن طريقه بإله. فالإله هو العالم المدبّر الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ونظمها... كذلك الملك الفيلسوف هو رئيس المدينة ومدبرها[1]. لكن وقبل الخوض في أسس ومنطلقات مدينة الفارابي..يجدر بنا أن نقوم ببعض التشميل لمفهوم المدينة في الفكر اليوناني. فلو حاولنا أن نبحث فيما وَصلَنا من الثقافة العقلية القديمة عن أعمق الفلسفات وأفضلها، لن نجد بين الفلاسفة أفضل من أفلاطون (427-347 ق.م) بالقياس إلى ثقافة زمنه، والوسائل المتوفر منها، وبصيرته النافذة في عصره... والتي تكشف عنها آراؤه في دول العقل، وأنواع الحكومات، وطبيعة كلِّ نظام سياسي ومزاياه. وهذا العمق في فهم المشكلات الإنسانية الذي لم يبلغه أي فيلسوف في عصره، هو الذي يدفعنا لعرض وجهات نظر أفلاطون في النظام السياسي الأمثل، لكونه يمثل إلى حدٍّ بعيد قمَة حدود الإدراك العقلاني للضرورات والحاجات الإنسانيّة. وإنَّ دراسة حدود هذا الإدراك ومقارنته

---

(1) انظر: جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس، ط4، دمشق 1951، ص79.

بالفهم الروحي لنفس المسائل سيكشف لنا عن الفرق بين مقتنيات العقل، ومقتنيات الروح، وفهم كل منهما للمشاكل الإنسانية، والحلول التي سيبني بهما كلاهما جمهوريته الفاضلة. ولكي نفهم تركيبة التفكير السياسي عند أفلاطون، علينا أن نفهم أيضاً بنية تفكيره الأخلاقي، لأنها متضمنة ومتداخلة فيها. فالسياسة ليست أكثر من امتداد طبيعي للأخلاق. وهذا النهج اتّبعه أفلاطون ثم أرسطو وبقية فلاسفة اليونان قاطبة.

إنّ المدينة الفاضلة، التي دعا أفلاطون مجتمعه لإقامتها، لا يعني أنّها ستخلو من الشر، لأنّ الشر لا يمكن إزالته من العالم، وهو جزء أصيل في الطبيعة البشريّة. وإنّما يعني أنّ النظام الفاضل سيلاحق الأشرار ويحاكمهم محاكمة عادلة دون أي مراعاة أو محاباة لموقع الشرير أو منصبه. ومِثل هذا النظام ستكون قوانينه سارية على كافة المواطنين، وإن اختلفت مواقعهم في الحياة العامة أو أدوارهم في عملية الإنتاج. وبتجسيد مبدأ المساواة العامة الحقيقي لا يجوز أن تكون السلطة أداة لتحقيق المزايا والمكتسبات، ولا أن يكون المال وسيلة لاستعباد الناس واستغلالهم. ولكن هل بالإمكان بناء مثل هذه الدولة الخالية من القهر. . . وهل ستقودنا جمهورية أفلاطون الفاضلة إلى المساواة والحرية ولو نظرياً؟. . .

إنّ أفلاطون ببصيرته النافذة[*] سيضع أمامنا صورة للأنظمة السياسية التي تمثّل كل واحدة منها مستوى من الطبيعة الإنسانية «في الفرد ثلاثة عناصر هي العقلي والغضبي والشهوي، يقابلها في الدولة الحكام والمنفذون والمنتجون»[2]. ولكنه سيعود لتقسيم عناصر النفس الإنسانية تبعاً لوظائفها قائلاً: «ندعو علم النفس الذي به تعقل - القوّة الذهنيّة - والقسم الذي به تجوع وتعطف وتختبر تقلّب الرغبات الأخرى نلقّبه بلقب غير العقلي

(*) أفلاطون: سليل أسرة عريقة بالمجد والشرف السياسي والاجتماعي من جهة. وقد مارس من جهة أخرى نظم الشعر وتأليف المسرحيات ونبغ في الرياضيات والبلاغة والموسيقى. وشارك في حروب البلوبونيزن عام 404 ق. م. ونال جائزة لشجاعته. ضف إلى ذلك سفراته ورحلاته لطلب العلم والمعرفة ومنها ذهابه إلى مصر. علاوة علي المرارة النفسية التي ذاقها منذ إعدام أستاذه سقراط بدوافع سياسية وليست فكرية إلى بيعه في سوق صقلية كالعبيد لسبب سياسي لا أكثر.

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق، ص113.

أو القوّة الشهوية وهي حليفة اللذّة والانقياد»[3]. ولكن ما هو موقع القوّة الغضبيّة ودورها «فهل المبدأ أو القسم الذي به نغتاظ ثالث متميّز عنهما؟ وإلا فإلى أيّ القوّتين هو أميل بطبيعته؟»[4]. سيقرر أفلاطون أنّ «في النفس كما في الدولة ثلاث قوى متمايزة هي: المفكّرة والمنفّذة والمنتجة. يقابلها في النفس ثلاث قوى، ثالثتها الغضبيّة، حليفة الذهن الطبيعيّة ما لم يُفسِد بناء النفس سوء التربية»[5]. فالعوامل التي ستوجّه تصرّفات الإنسان هي النفس وهي القوّة الناطقة بلسان الغرائز. أو العقل وهو القوّة المفكّرة التي ستتّخذ القرار في الاستجابة لطلبات النفس أو رفضها وفقاً لموازينه الخاصّة. بينما ستكون القوّة الغضبية أو الهوى أو الحماسة كما يمكن أن نسميها العنصر الفعّال في ترجيح كفّة إحدى القوّتين، ذلك لأن العقل لا تتغيّر أحكامه، فالكذب لا يقبله العقل وإن برّرته المصلحة، والنفس لا تتغيّر طلباتها، وهي عندما تطلب الطعام لا يهمّها إن كان حلالاً أو حراماً، كما لا يتغيّر طعمه لهذا السبب. ولهذا فإنّ من سيحسم الأمر عند تقابل حكم العقل وحكم النفس وتضادهما، إنمّا هي العاطفة، الهوى، بالانحياز إلى العقل أو إلى النفس. ولكن ما هو سبب الانحياز السيئ أحياناً؟ إنّه «سوء التربية» كما يقرر أفلاطون. وبما أنّ التربية لا تخاطب النفس وإنّما تخاطب العقل فإنّ المشكلة الرئيسة ستنجم دائماً عن عجز العقل وضعف مقاومته للإغراءات التي ترغب النفس في الوصول إليها. وبما أن الدولة بطبيعتها مماثلة لطبيعة الإنسان، لهذا فإنّ الدولة الصالحة هي التي تخضع لأحكام العقل وقراراته. ولكن أيّ عقل هو الذي يجب أن يحكم ما دامت العقول مختلفة؟ سيقول أفلاطون إنّه الفيلسوف، لأنّ الناس ولو كانت لهم عقول جميعاً، إلّا أنّ الإدراكات العقلية تختلف من فرد لآخر، ولهذا فإنّ العمّال يمثّلون قوّة النفس الشهوية، والجنود الذين يدافعون عن الدولة يمثلون القوّة الغضبية، أمّا الفلاسفة فهم يمثلون سلطة العقل. وبما أنّه لا يمكن إلغاء

(3) المرجع السابق، ص137.

(4) المرجع السابق، ص38.

(5) المرجع السابق، ص39.

عناصر النفس الإنسانيّة التي تسبّب الشر الناجم عن الجهل، كما لا يمكن تحويل الناس كلّهم إلى فلاسفة، فإنّه لا بدّ لإيجاد نظام عادل من التنسيق بين قوى الإنسان الثلاث بإعطاء كل واحدة وظيفة في عملية بناء الدولة «إنّ ما يجعل الدولة عادلة هو التزام كل من أقسامها الثلاثة عمله»[6]. ولهذا سيكون «من الجوهري أن يكون الحكم في قبضة الذهن لكونها حكيمة، فتقوم بتدبير مصالح النفس كلّها، وتكون مملكة الحماسة في النفس بمثابة حليفة ورعيّة»[7].

ولهذا يصل أفلاطون إلى القول التالي «لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنساني، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكّام، فلسفة صحيحة تامّة. أي ما لم تتحد القوتان السياسيّة والفلسفيّة في شخص واحد. وما لم ينسحب من حلقة الحكم الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوّتين»[8].

إنّ أفلاطون سيشبّه الدولة بالسفينة لبيان الخطر المحدق بها في حال تسلّط القوى غير العقليّة عليها، ولهذا سيقول لمحاوره «تأمّل ماذا تكون النتيجة إذا انتقينا ربابنة السفن باعتبار ثروتهم، دون جدارتهم الفنيّة، ورفضنا ذا الجدارة في الملاحة لفقره. . . أفتُستثنى الدولة من هذا الحكم، أم ترى أنّه يشملها؟»[9].

إن الدولة التي لا يقودها العقل ستسود فيها الفوضى لأنّ القسم الغضبي أو الشهوي سيقوم بدور العقل، وهو عمل لا يناسبهما ممّا سيؤدي إلى مرض الدولة، كما يمرض الجسم باعتداء عناصر النفس على بعضها «هذه الظاهرة في النفس كظاهرة الصحّة والمرض في الجسم». إنّ الدولة مثل

(6) مصطفى حسن النشار، **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د،ت)، ص140.

(7) المرجع السابق، ص140.

(8) المرجع السابق، ص172.

(9) أفلاطون، **فايدروس**، ترجمة: د. أميرة حلمي مطر، ط1، دار المعارف، مصر، ص24.

الإنسان ستمرض إذا لم تقم كلّ قوّة بوظيفتها خير قيام. وهي ستنشأ «عن تنازع ناشب بين القوى الثلاث، تنازعاً به تتعدّى هذه القوى حدودها، وتتدخّل فيما ليس من اختصاصها» ولهذا لا بدّ من تحكيم العقل في الدولة التي تسعى لتحقيق سعادة شعبها، أو في الشعب الذي يريد السعادة لنفسه. وبناء على حكم فلسفة العقل، لأجل ذلك قسم أفلاطون الدول التي تضاد دولة العدل إلى أربعة أقسام وهي:

1 - الدولة الدينية وهي حكومة الطبقة الوسطي، التي تسمح بالملكية الخاصة وما يصيب النظام من اختلال بسبب ذلك، فتجعل العسكر في هذه الطبقة هم الأفضل. مما يؤدي إلى العنف والحرب.

2 - الدولة الإقطاعية: ناتجة عن الدولة الدينية، حيث يعتاد الأفراد علي جمع المال بأية وسيلة كانت. وبسبب ذلك تضمحل وتنتهي الفضيلة ولا يبقي غير الأثرياء لقيادة الدولة كونهم الأفضل.

3 - دولة الشعب: وهو الحكم الديمقراطي الفوضوي، حيث يثور الفقراء على الأغنياء، بسبب الحرمان والتعسف، ويصبح الحكم شائعا بين الجميع، لا نظام ولا قائد مُسيطر، بل الشعب يحكم نفسه بنفسه.

4 - الدولة الاستبدادية: وهو حكم الطغيان والمصالح الشخصية. إذ بعد أن تعم الفوضى لحكم الشعب، تفرز هذه الحالة فردا من المجتمع يوهم الجميع على انه سوف يبني دولة الرفاه بلا ضرائب ولا ظلم[10].

إنّ أفلاطون يريد أن يبني دولة العقل والحكمة القادرة على الأخذ بيد شعبها إلى السعادة بوضع كل مواطن في العمل الذي يتناسب مع إمكانياته، وليس بتسليم قيادة السفينة إلى أعمى لأنّه أكثر ثراء. . . ولهذا سيرفض أفلاطون في جمهوريته كلّ أشكال الثقافة المنحطة من شعر وقصص وموسيقى وكل ما يقود إلى الانحلال الخلقي كما سيرفض الإلحاد[11]. لأنّ

(10) أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق، ص143.

(11) مصطفى حسن النشار، **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، مرجع سابق، ص81.

من شروط الحكم الصالح «قمع الذات التي تستلزم استرسالهم -أي المواطنين -في الطعام والشراب والهوى»[12].

ثانياً: أرسطو: ارتباطات المدينة في بلوغ الغايات

يقدم لنا أرسطو في الباب الأول والبابان السابع والثامن من «السياسة» تصورات واضحة عن المدينة في ظهورها. ويمكن أن نلاحظ أن ظهور المدينة ابتدأه في الباب السابع والباب الثامن... وهذه الملاحظة تجرنا إلى لُبس السياسي بالأخلاقي داخل هذه الأبواب، ذلك أننا نجد أن أرسطو يحدّد لنا المدينة في علاقتها بالخير وفي ارتباط (هذا) الخير بالسعادة وفي ارتباط السعادة بالسياسة وارتباط الخير بالنفس. كل هذه التصورات الأخلاقية الميتافيزيقية عن المدينة نجدها كذلك في بعض مؤلفات أرسطو الأخرى، أساسا في «أخلاق نيقوماخ» و«أخلاق أودام» (وهو ما يجعل مبحثنا يتوجه إلى إمكانية البحث عن المدينة ضمن هذه الغايات وفي مفارقاتها).

يؤكد أرسطو في مصطلح كتاب «السياسة» ارتباط «المدينة - الدولة» بالخير، بما أن كل دولة مجتمع وأن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة... إذ الجميع يجدّون في كل شيء إلى أفضل الخيرات: وهذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا[13]. فالخير يبين أن المدينة لا تقام على غير لُبس السياسي بالأخلاق (أي أن الاجتماع لا يمكن أن يقام من غير اعتبار الخيرية أساسا وغاية للأفراد). هذا الخير يعرفه أرسطو بأنه «موضوع لكل الأمنيات»[14]. على اعتبار الخير هو كل ما يصبو إليه الإنسان وكل مالا يجد له من تعريف في غير الغاية، فغاية المدينة تظل الوصول بالأفراد إلى حياة مفارقة للواقع، إذ هي حالة من الاغتباط ومن الفرحة التي يجسدها الاجتماع

(12) المرجع السابق، ص82.

(13) لطفي السيد: كتاب السياسة، أرسطو، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، الباب الأول الفصل الأول.

(14) Ethique à nicomaque,.Livre I ch. I page 35, ibid.

الذي هو اجتماع يتجاوز الأفراد فيه كل رغبات في الظلم وفي التعدي على بعضهم، فالخير غاية تشتاق إليها المدينة ويجسدها الاجتماع. ولعل أرسطو يجعل الغاية أساس كل الموجودات. إذ يقول عنه: «إنه خير الجيش في نظامه وهو أيضاً في قائده». En effet, le bien de l'armée est Dans son ordre, et le générale qui la commande est aussi son bien[15].

إنه خير نظام للعالم يتجاوز الأفراد ويتجاوز المدينة ولا يمكن بحال أن يصله الأفراد إلا إذا عَملوا على احترام المدينة وقوانينها[16]. لأن المدينة تسعى إلى الخير الذي هو كمال لا يتحقق إلا بالسعي الفردي والجماعي للتوحد بخيرية المدينة خيرية الوجود، الاجتماع عندئذ غايته الكمال والكمال لا يتحقق إلا داخل المدينة التي يسعى أفرادها نحو خيرية الوجود. هذه الخيرية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا ما اعتبرت السعادة منطقها ومنطق الإنسان والاجتماع «الخير الأسمى هو السعادة»[17]. فالخير مرة أخرى، يتجسد في المدينة على أنه سعادة للأفراد، هذه السعادة هي شعور بأن المدينة تعود إلى ترابط الأفراد وتآزرهم واعتبار الآخر هو الذات ولا يمكن الحديث عن تناقض بين الذات وبين الآخر. فالمواطنين تجمعهم رابطة أخلاقية يجسدها الأفراد داخل اجتماعهم وداخل إيمانهم بالمصلحة المشتركة والتي هي مصلحة الوجود الخيري في عدم تناقضه مع رغبات المواطنين. والوجود يصبح هو المشرع للموجود وتصبح الموجودات تشعر بسعادتها لأن سعادتها تتأتى من خيرية الوجود. وإذن نظام المدينة كنظام سياسي هو نظام يتلاءم مع الأفراد نظرا لأن مصمم الوجود هو العالم بنظام الموجودات. وبالتالي الخير، هو إحالة على مفارقة السياسي للواقع وإحالة على ارتباط الفلسفة بالميتافيزيقا، فالسعادة ترتبط بالسياسة وارتباطها يجعل العقل كنتاج ميتافيزيقي يشرع للأرضي، أي تصبح المدينة متمحورة حول ما ينبغي أن يكون، (أي حول البعد المفارق للمجتمع وللواقع)، فهي ليست واقعا ينتج

(15) Aristote,la Métaphysique,Annick.Jaulin. p.u.f.1999. livre, 10-1075A-15.

(16) حاتم النقاطي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1995، ص73.

(17) لطفي السيد: كتاب السياسة (ا) 1328 بدايات الفقرة 3، مصدر العمل، مرجع سابق.

البشر وقوانينه بل هي خير ما هَوي تحمله النفس «Tout les biens en somme sont ou extérieurs ou intérieurs à l'âme»[18].

إن الخير يكمن في النفس، فالحكمة والفضيلة والعفة كلها توجد في الروح، والسعادة والخير والفضيلة عندئذ تكون متأتية من عالم ما فوق أرضي، يشرع للاجتماع وللمدينة، فنكون عندئذ أمام مفارقة صارخة للإنسان باعتبار أن السياسي أضحى محددا من قبل «L'âme est substance formelle et entéléchie»[19]. والكمال هو الذي يجسد الاجتماع وهو منطق لتفاضل الأفراد في المدينة، فيكون الحاكم عندئذ مجسدا لسلطة انطلاقا من منطق الطبيعة، باعتبار أن الطبيعة هيّأته أن يكون بحكم عقله وبحكم تجسد معقولية الوجود في ذاته، فهو واضع القوانين وهو المهيمن على الدستور وعلى المدينة. لذلك نجد فلاسفة الإسلام قد تأثروا بمنطق أرسطو بجعل مدنهم مدنا للعقل الإلهي الذي فاض وتجسد في الفيلسوف صاحب العقل الفعال حاكم المدينة وحاكم الاجتماع.

(إنه تأويل ميتافيزيقي لمفهوم المدينة عند أرسطو)، وقد جسد ذلك «توما الإكويني»(*). وبذلك تصبح المدينة مشروعا مفارقا لواقعية المؤسسات وواقعية المواطنة[20]. ولذات الاعتبار أيضاً يرى أرسطو المدينة تناغما بين الأفراد وبين الطبيعة، فيكون الاجتماع أمرا مقدرا على الإنسان وأمرا موكلا لمنطق طبيعي يميز الأفراد عن بعضهم البعض، ويجعل البعض صناعا والبعض حكاما: إنه يتأتى لكل فرد مقدارا من السعادة يعادل مقدار فضيلته وفطنته واعتصامه بهما في تصرفه، فالفرد (سعيد ومغبوط) في حد ذاته وباتصاف طبيعته بصفات معينة، وليس لخير من الخيرات الخارجية[21].

---

(18) J. Vrin 1984.liv II ch1. 1218b-31 Renée Houde Vianney Décarie Aristote Ethique à eudeme.

(19) belle lettres 1980.liv II.1-.Edmond Barbotin A. Jannone Aristote. de l'âme.

(*) لقد حاول توما الاكويني أن يمزج بين الأرسطية والأفكار اللاهوتية الكنائسية معتبرا أن الأرسطية هي خير ما تعتنق للسعادة.

(20) Michel senellart: machiavélisme et raison d'etat. P.U.F: 1989, p 69.

(21) أرسطو، السياسة، نقله عن الأصل اليوناني الأب أوغسطين بربارة البولي، =

فالطبيعة إذن، هي التي قدّرت على الإنسان أن يكون كذلك. ودور السياسي في المدينة هو معرفة تراتب النفوس لمعرفة المدينة.

(للإشارة الفارابي ينحو نفس النحو في ترتيب النفوس..) ومع ذلك، المدينة في «كتاب السياسة» لأرسطو ظلت تعاني من وضوح إشكالية التباس السياسي بالأخلاقي. ولعلنا لن نستطيع حل هذا الإشكال لنبين تبعية الأخلاقي للسياسي من غير أن نؤكد على واقعية المواطن وواقعية التربية في تحديدها للإنسان ولعلاقته بالعدالة والقانون في المدينة. كما أننا لن نتمكن من تحديد هيمنة السياسي على الأخلاقي من غير واقعية التصورات الأرسطية للمدينة من خلال النظر في موقع أرسطو وفلسفته السياسية داخل تاريخ الفلسفة السياسية، مؤكدين في ذلك على أسبقية أرسطو في تحديد مفهوم «للسياسة» داخل تاريخ الفلسفة السياسية، (قد يكون أرسطو شرّع لواقعية الحكم ولواقعية الإنسان ولواقعية الخير والسعادة)، انطلاقا من إيمانه بالذكاء الإنساني وقدراته على تأسيس الاجتماع. إن مقدمة «كتاب السياسة» تشير إلى أن الاجتماع الإنساني داخل المدينة يتخذ الخير كغاية له، وهذا المنطلق للمدينة قد يجعل الالتباس حاصلا في فهمنا لغايات المدينة، ولكن الأمر قد يتضح إذا ما علمنا أن الحياة الأخلاقية في المدينة لا يمكن لها أن تتأسس على غير النظام الواقعي للأفراد. وما يؤكده لنا أرسطو من خلال «كتاب السياسة» بواقعية المواطن وواقعية التربية يجعلنا نقرّ بأن الخير والسعادة والفضيلة لا يمكنها أن تكون غير مشاعر وأحاسيس ناتجة عن حالات الاجتماع داخل المدينة. فالتربية هي التي تستطيع أن تقدم لنا تصورات واضحة عن حالات المصالحة بين الإنسان وبين ذاته وبين الإنسان وبين المدينة «إن التربية هي التي تطور في كل إنسان قدراته الذاتية»[22]. فعندما يؤكد أرسطو في «كتاب السياسة» على وحدة التربية وصفتها العمومية. فإنه يجعل مجال التربية مجال إفراز صلاح النفوس والأجسام ومجال تراتبها في المدينة. إن التراتب لا يمكن أن يكون مجال صراع هدّام بين الأفراد بقدر ما

= ط2، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1980، مصدر العمل ب 1323 مستوى 21-26.

(22) Janine chanteur: Platon, le désir et la cité, ch... IV. ed.siery.1980.p.159.

هو نتيجة منطقية لمحك وميزان التربية، فيكون الأفراد سعداء لأنهم حازوا مهنهم وأنشطتهم وفق مقياس واقعي، هو مقياس التربية الذي حدّد مدى صلاحهم ومدى استعداداتهم الذاتية للإقبال على نشاط المدينة الاقتصادي والسياسي ضمن رضاهم بحدودهم وحدود طبائعهم. فطبيعة الإنسان وطبيعة الاجتماع وخيرية المدينة لا يمكن أن تناقض واقعية المدينة، ذلك أن أسبقية المدينة على الأفراد ليست سوى أسبقية منطقية فحسب. . . والاجتماع كنشاط سياسي واقتصادي واجتماعي يحتل أسبقية واقعية، إذ من غير التواجد الواقعي للأفراد تنحل المدينة ويستحيل الاجتماع.

وبناء عليه، فإن واقع المدينة يعطي للفكرة «الطبيعية» وللغايات الأخلاقية والميتافيزيقية منطق الوجود الفعلي فالمواطن لا يكون مواطنا إلا إذا ما شارك في الحياة السياسية. . . المواطن هو الذي يختار وهو الذي يحكم ويتواجد داخل الهيئات السياسية مؤمنا بدوره السياسي في خلق نظام لا يتناقض مع خيرية الاجتماع. فالخيرية عندئذ، لا تكون فكرة بقدر ما هي ممارسة تنتج شعورا بالسعادة، والفعل السياسي يظل منطق اجتماع ومنتج لغاياته، وبذلك تكون وحدة المدينة وانسجام الأفراد داخلها خاضعتين لمنطق واقعي يعي أهمية الأفراد في إنتاج القانون وفي إنتاج الهيئات الأساسية الحاكمة في المدينة. فالمشروع الأرسطي في «كتاب السياسة» لا يحدد الأخلاق في غير ضمنيتها وفي غير تبعيتها للسياسة لأن السياسي لم يكن سوى نتيجة مباشرة لبحث واقعي جسده أرسطو في جل مؤلفاته. كما لا يتناول أرسطو المدينة والسياسي إلا من جهة علمه بالوقائع وبمجالات تحديده، فتكون بذلك المدينة متأسّسة على فهم واقعي بالإنسان والاجتماع، وتكون غايات المدينة الخير والسعادة والفضيلة مشاعر يعيشها الأفراد ضمن لحظات اكتمال المدينة، ضمن وحدتها وضمن وحدة أفرادها وإيمانهم باستحالة الخير واستحالة السعادة واستحالة الفضيلة خارج «الجماعة السياسية»(*). فالفكر السياسي عند أرسطو استطاع أن يدحض «لاسياسة»

(*) انظر تحليل مفهوم الجماعة السياسية عند:
Le Communauté Politique - Histoire de la pensée politique CH(4). J.J.Chervalier

السابق، وأساسا الأفلاطونية التي تدعي حيازتها للسياسة والوجود، فكانت الأرسطية بحق معلنة في خطابها السياسي على إنسان جديد اهتم به اللاحق نظرا لجدارته في تعيين السياسة. والعقل السياسي عند أرسطو هو عقل مدرك للاجتماع خارج ادعاء فردية المفارقة التي حاول «أفلاطون» أن يؤسسها انطلاقا من إصراره في «كتاب الجمهورية» على اعتبار الفيلسوف هو الحاكم وهو السياسي[23]. مما همّش دور المواطنين ودور الأفراد، فالجمهورية لم تستطع أن تقدم غير الحاكم الفرد الذي يجعل مدار المدينة يدور حول هذا الفيلسوف الحكيم والشجاع الذي حبّته الطبيعة واختاره القدر لحكم المدينة[24]. إن العقل يقبل على الوجود من جهة علمه بواقعية هذا الوجود، وبواقعية مكوّناته، فيكون نظام المدينة نظاما يبدعه العقل من ناحية إدراكه لأخطاء الماضي وأخطاء الحاضر، فالذكاء الإنساني يظل هو مؤسس المدينة، وهو مؤسس قوانينها ضمن اشتراك الجميع في خدمة المدينة وفي خدمة غاياتها. إن واقعية المدينة هي واقعية سلطاتها وواقعية أجزائها في ائتلافها وفي إيمانها بخير وسعادة المدينة داخل الاجتماع لا خارجه.

وبالتالي، يمكن القول أن الذكاء الإنساني ينفتح على عالم جديد يبوب الإنسان والسياسة منزلة أرضية لم يستطع سوى «هيجل» فهم عمقها وعمق إنسانها، فما شوّهته التصورات السياسية مع «هوبز» باعتبارها فصلت بين حالة الاجتماع وحالة الطبيعة، ينقذه «هيجل» بعودته إلى معاينة هذه الحالة ومحاولة التعبير عنها داخل صيرورة التاريخ (كما ذكرنا في المدخل). إن السياسي ظل ملتبسا بالأخلاق، وهو ما جعل المدينة تتأرجح بين الواقعية والغائية[25] وذلك للاعتبارات التالية:

أ - اعتبار المدينة نتاجا لصراع واقعي بين الأفراد من جهة الصراع المشروع ضمن واقعية التربية.

ب - واقعية المدينة هي واقعية العصر الذي استنتج منه أرسطو مدينته

(23) Platon: le politique.ed, flammarion.1980.p47.
(24) Ibid.: Platon p.48.
(25) مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، مرجع سابق، ص89.

من جهة نقده لتاريخ «أثينا» السياسي ولتاريخ الفكر السياسي عامة ولحاضر أرسطو ومعاصريه من جهة أخرى، فكان العصر شاهدا على أن الأثر ظل مرتويا بتجارب جملة من السياسات التي دعت إليها «الأوليغارشية» و«الديمقراطية».

ج - خيرية المدينة وأسبقية المدينة على الأفراد وطبيعتها لا تنفي وجهتها الواقعية، باعتبار أن الوحدة والانسجام الأخلاقي لا يتحققان إلا داخل المدينة وداخل الممارسة السياسية، والتي هي سبق واقعي للمدينة. وبذلك تكون الأسبقية المنطقية لا تتنافى مع واقعيتها السياسية والاجتماعية، فتكون السعادة والخير والفضيلة قيما أخلاقية تحققها المدينة باعتبارها منازل تحققت بفعل تجربة خبراتهم في الواقع الاجتماعي والسياسي[26]. وبذلك تكون واقعية المدينة تفترض أولوية السياسي على الأخلاقي.

إن «السياسي» قبل أرسطو كان محكوما من قبل الأخلاقي، ولذلك فإن أرسطو يظل هو أول من أسس «السياسي» بحكم أن السياسي هو علم بانسجام الأفراد داخل الاجتماع وليس خارجه. . . (وهنا إشارة إلى فهم هيجل). و«كتاب السياسة» يظل محاولة جديدة لتأسيس وعي جديد بالسياسي ووعي جديد بعلاقة الأخلاقي بالسياسي ضمن الاعتراف بواقعية الأفراد والتشريعات، والمدينة إذن بداية التحول من سيطرة المُثل على الإنسان إلى سيطرة الإنسان على ذاته وعلى الاجتماع، فهي انعراج بالتفكير السياسي من هيمنة الأخلاقي على السياسي إلى هيمنة السياسي على الأخلاقي. إن أرسطو يجعل الأخلاقي لا يتناقض مع واقعية الحياة السياسية ومع واقعية شعورنا به. وقد استطاع بذلك فعلا أن يجعل من الواقعية حالة لا تتناقض مع الحالة الطبيعية، وهو ما يبدو مشروعا. لأن خطأ «ميكيافيل» كان بالأساس محاولة الفصل بين السياسي والأخلاقي وكذلك كان «هوبز». فالخطأ يكمن في فصل الإنسان عن طبيعته. وخطأ «السياسي» في تاريخ الفلسفة السياسية يظل القطع

(26) المرجع السابق، ص97.

مع الأرسطية، ولكن «هيجل» قد يكون أعاد للحظة الأرسطية حضورها ومشاركتها في فهم واقعية الإنسان والمجتمع والوجود.

1 - الفارابي: في ارتباط السياسة والأخلاق بالمعرفة:

يعطي الفارابي للمعرفة دورا رئيسا في فلسفته وفي أخلاقياته. «**الفكر في البداية، وهو في الأساس للعمل والسياسة**»[27]. نجد ذلك في الأنماط التي يضعها للمدن وفي الأخلاق التي يقدمها للإنسان في تعامله اليومي مع أقرانه والأوضعين والرؤساء على جميع المستويات والنشاطات، وقد عرضها في «جوامع السياسة» كما سبق ذكره في الفصل السابق). والسياسة من حيث المبادئ «تقوم على الإلهيات والنبويات»[*] من جهة وعلى إعمال النظر والتفكير من جهة أخرى: فلا سياسة مَدينية، ولا علم سياسة أو فلسفة سياسية، من دون معرفة الماورائيات، ومبادئ الموجودات، والآراء في الملة، والكلام في العقيدة. فكان هدفه بالإضافة إلى الفلسفة، العمل السياسي أي فن السياسة بعلمها وفلسفتها. إذ ما هو فلسفي هو سياسي وتعاملي وأخلاقي أيضاً. لأن المعرفة في الأخلاق والتعامل، تقود إلى الاكتمال والسير باتجاه تحقيق «الفيلسوف الحاكم» في نفس الإنسان، أو هي مزج الفضيلة بالسعادة مزجا هو الخير الأسمى. فالفاضل فاضل بآرائه، والسعيد يؤمّن النجاح بآرائه، وبأخلاقياته. . . لكن ما هي المبادئ المعرفية التي يتطلبها الفارابي للبدء بالعمل السياسي بقطاعاته، ويضعها في التمهيد والمنطلق للحياة الإنسانية والنشاط الاجتماعي؟.

لقد تجاوز المعلم الثاني مفهوم دولة ـ المدينة وتصور وحده الجنس البشري كما هي عند اليونان (إذ لم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة كأثينا وأسبرطة). بل فكّر في اتجاه الأمم كلها واجتماعها حول ملك واحد. .[28]. وأخضع تنظيم المدينة إلى تراتب مضبوط يبدأ

(27) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص141، 148.

(*) انظر مثلا الغزالي في المنقذ من الضلال (بيروت ط2,1969.ص 24. في قوله: إن الفلاسفة اخذوا السياسات من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

(28) انظر: جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، مرجع سابق، ص78.

بالأعلى وينزل شيئا فشيئا إلى الأسفل بحسب التفاضل في العلوم والصناعات، وأوامر الرئيس الأول الواجب تبليغها عن طريق هذا الهرم إلى أن تصل إلى من هي موجهة إليه. فالمدينة فضاء يعود إلى الغايات الأخلاقية والميتافيزيقية، هذه الغايات حتّمت على المدينة من أن تتشكل كطبقات اجتماعية، لكنها طبقات معرفية بالأساس. ذلك أن الفيلسوف يصنّف طبقات المدينة بحسب معرفته بملكات النفس وسيطرة قواها على ذات الإنسان. إن العاقل العالم بالكليات هو الشيخ الرئيس، في حين أن أجزاء المدينة تتكون ممن غلبتهم الشهرة والحس. على اعتبار أن المدينة أضحت ملكا للخير، والسعادة أصبحت فعل الفضيلة وهي كلها صفات أخلاقية تهيمن على الاجتماع ضمن مفارقة الصفات للواقع. كما أضحى العقل نظام للمدينة ولكنه ليس نظاما تنتجه التربية، بل تنتجه الطبيعة. لتصير مقولة الإنسان حيوان مدني مقولة تترجم مفارقة الإنسان لتنشئة الاجتماع باعتباره حيوان مدني بطبعه. والمدينة تظهر باعتبارها منطق يفارق الواقعية والعدالة. وأنها علم بطبقات المدينة ضمن فَهم الحاكم لطبيعة النفوس ولحدود ملكاتها. فالخير والسعادة والنفس والفضيلة كلها منطلقات مفارقة للواقع السياسي الذي يؤسسه المواطن، وبالتالي المدينة مجال مفارق للواقع ولاختيارات الأفراد.

فهل نحن عندئذ أمام مفارقة في تحديدنا للمدينة أم أن الأخلاقي قد لا يتجاوز ضمنية السياسة (أي لا يتعدى جزئية تحديد المدينة باعتبارها مجالا واقعيا للحياة السياسية؟. إن أرسطو يؤكد هذه الواقعية انطلاقا من الاعتراف بالذكاء الإنساني وبقدرته على خلق الاجتماع ضمن ملائمة الاجتماع للإنسان، وضمن التشريع للعقل بفهم الوجود السياسي والوجود الأخلاقي بأنهما وجودان منسجمان ضمن منطق أرضية الأخلاقي في تبعيتها للسياسي، إذ أصبح السياسي بالوجود فعلا والأخلاقي شعورا لا يتحققان إلا ضمن واقعية الإنسان وواقعية التشريعات.

لقد اعتمد الفارابي في القسم الأول من كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»(*) على مبادئ الدين الإسلامي، فتكلم عن أجزاء النفس الإنسانية،

(*) يُمثّل كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة كثيراً من جوانب فلسفة الفارابي النظرية/ المثالية، =

أو أجزاء الروح ووظائفها، كما تناول قضايا تتعلق بالإرادة والاختيار، وهو الجزء أو القسم الفلسفي الذي اهتم فيه بالأسس الفلسفية التي تستند عليها المدينة الفاضلة، والذي استهله بالكلام عن صفات المولى عز وجل، وأهميته في خلق الموجودات والكائنات. أما القسم الثاني فقد أوضح فيه المبادئ أو الأسس التي تقوم عليها المدينة الفاضلة، ولكن ما يهمنا هو: أن أهم المسائل الاجتماعية والسياسية التي عالجها الفارابي في كتابه هي مسألة: تحليل حقيقة الاجتماع الإنساني، أي: كيفية نشوء، وظهور المجتمع، وتقسيم المجتمعات البشرية، وأسس المدينة الفاضلة، وصفات قائدها... إلى آخره. نقدم بعض أقوال الفارابي التي تدعم هذا الاستنتاج: من ذلك قوله: «**الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة... (وهي) معرفة السبب الأول... ثم الأشياء المفارقة للمادة(أي العقول العشرة) ثم الجواهر السماوية...، ثم الأجسام الطبيعية...، ثم كون الإنسان...، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه...، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها**»[29]. يتضح من الجزء الأخير من هذا النص الذي انتهى عند الحد الذي أوردناه- أن الأشياء التي ينبغي أن يعرفها أهل (دولة ـ المدينة) الفاضلة وكذلك أهل (دولة ـ الأمة) الفاضلة ومضادات كل منهما، أهمية الترتيب في معرفة هاتين الدولتين. أي أن هدف الفارابي لم يكن مقصورا على تحقيق (دولة ـ المدينة) الفاضلة فقط في ذكره

= من حيث ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الكامل من الناحية الفكرية، ومن ناحية جملة الآراء التي يجب أن يعلمها ويتعلمها أعضاء المجتمع الفاضل. وكذا ناحية شروط الحياة الفاضلة الكاملة. ينقسم كتاب الآراء إلى قسمين: القسم الأول: القسم الفلسفي: وهو عبارة عن جملة نظرة الفارابي للوجود، ويشمل الكلام في الموجود الأول، وهو الله عز وجل، وفي وحدانيته، وفي صفاته، وفي كيفية صدور الموجودات عنه، وذلك بحسب مراتبها، وفي أجسام العالم، وفي النفس الإنسانية، وقواها، ونظريته في الوحي، هذا مع بيان موقف الإنسان بين مراتب الموجودات. القسم الثاني: القسم السياسي: وهو يتضمن نظرية الفارابي في المجتمع، ورياسته، وصفات العضو الرئيس فيه، وتصوره للمجتمعات غير الكاملة وصفاتها.والكتاب يشبه كتاب (السياسات المدنية) للفارابي أيضاً، من حيث الموضوع والتقسيم.

(29) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص146-147.

لدولة الأمة، بل ذكره للنوعين معا لبيان أن (دولة- الأمة) الفاضلة تتحقق بعد أن يكون لدينا (دولة - مدينة) فاضلة. أما عدم ذكره لـ(دولة-المعمورة) الفاضلة في سياق ما ينبغي أن يعمله جميع أهل المدينة الفاضلة، فذلك في تقديرنا، أن تحقيق هذه الدولة لم يكن هدفه وغايته. وفي نصوص مماثلة، ذكره لهذه الدولة العالمية جاء على معنى اجتماع إنساني كامل[30]. فقد ورد كاحتمال ممكن من الناحية النظرية لكنه عمليا بعيد المنال جدا، لأن صعوبة تحقيق هذا الهدف من الناحية العملية، قد ترجع في أحد جوانبها وفقا لرؤية الفارابي- إلى اختلاف الأمم القومية في طباعها ولسانها، ومن ثم في مللها (سيأتي الحديث عن اختلاف الملل باختلاف الأمم عند الفارابي لاحقا).ومن هذه الأقوال أيضاً التي تدعم ما استنتجاه، ذكره لأوجه معرفة أهل المدينة الفاضلة للأشياء المذكورة في النص المتقدم أنفا، «**وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين: إما أن ترتسم في نفوسهم كما هي وإما أن ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. . . ، وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي هي عندهم الأعْرَف فالأعْرَف، وربما اختلف عند الأمم أكثره وإما بعضه، فتحاكي هذه (الأشياء) لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى، فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بعينها**»[31].

وبناء عليه، المدينة الفاضلة في اعتقاد الفارابي هي «**المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية**»[32]المدينة الفاضلة، فاضلة بآراء أهلها وحسن نيتهم مهما كانت تجريدية تنضاف إليها بعد ذلك، الأفعال العملية المحققة والمجسدة لتلك الآراء على أرض الواقع، فلا سعادة لأهل المدينة - في اعتقاد الفارابي- إلا بتعاونهم الجاد

(30) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**. تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1986، ص61.

(31) المصدر السابق، ص147-148.

(32) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص118.

على بلوغهم سعادتهم بالفكرة الموحّدة أولا وبالعمل ثانيا، لأن الفكرة مهما كانت ميتافيزيقية أو تجريدية أو واقعة ضمن الفروع النظرية من الفلسفة، فلها علاقة مباشرة بحياة الإنسان المدنية وسعادته. . . «**فسعادة الإنسان القصوى وكمالاته يوقفان ليس فقط على أفعاله بل وهو الأهم على آرائه أيضاً**»[33] ولذلك، ليس من قبيل المصادفة أن يسمّي الفارابي كتابه هذا، بالجامع لشروط تحقيق العدالة والفضيلة والسعادة وبعبارة أخرى (سياسة الحكم والحياة بـ آراء أهل المدينة الفاضلة).

فلا تكتمل السعادة لأهل المدينة إلا إذا كان لهم رأي خاص في الله، والعقول، وحقيقة الوجود والوحي[34]، ولا تكون المدينة فاضلة إلا إذا كانت آراؤها فاضلة «إذ أن هناك قانونا كونيا يمكن معرفته واستخدامه كنموذج لحكم المجتمع البشري. ومعرفة هذا القانون واجتماع الناس حول هذه المعرفة هما ما يشكّلان المجتمع الفاضل»[35]، وبعدها تأتي كتطبيق لهذه الآراء الفاضلة، الأعمال الفاضلة التي يقصدون بإتباعها بلوغ الخير، لأن الاجتماع الفاضل هو ذلك الاجتماع الذي يتعاون فيه الأفراد على نيل السعادة، كتعاون أعضاء البدن التام الصحيح وتكاملها، لتتم الحياة وتُحفظ. فالإنسان محتاج في معاشه وشؤون حياته إلى أشياء كثيرة، غير أنه ليس بقادر على توفيرها بمفرده، لذلك فهو في حاجة ماسة إلى الآخرين من بني جنسه، ليتسنى لكل واحد منهم القيام بأشياء كثيرة بدءا بالضروري وانتهاء إلى الكمالي. وعلى هذا، فالاجتماع من أجل التعاون ضروري بل فطري؛ فـ«الإنسان مفطور على الاجتماع لأنه لا بقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون إليه»[36]؛ إذ أنه «لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي ليس من أجله جُعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه،

(33) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص15.

(34) جميل صليبا، **من أفلاطون على ابن سينا**، مرجع سابق، ص62.

(35) عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص19.

(36) جميل صليبا، **من أفلاطون على ابن سينا**، مرجع سابق، ص63.

فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال، ومن أجل ذلك كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدث منها الاجتماعات الإنسانية الكثيرة، وتكونت من جرّاء ذلك المدن والدول»[37]. (وهو رأي مأخوذ عن أفلاطون بلسان سقراط: : أرى أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن سد حاجته بنفسه، وافتقاره إلى معونة الآخرين). ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة أخيه في سد حاجته، وكان لكل منّا حاجات كثيرة، لزم أن يتألّب عدد كبير منّا من صحب (جمع أصحاب) ومساعدين، في مستقر واحد. فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة، فيتبادل أولئك الأشخاص سائر الحاجات[38]، وهذا (مأخوذ أيضاً عن أرسطو الذي يقول بأن «الإنسان حيوان سياسي)[*].

ومن ثم، وتمهيداً للانتقال إلى الأبحاث الاجتماعية والسياسية يذكر الفارابي أن من الأحياء ما لا يعيش إلا بالاجتماع مع أفراد نوعه، ومنها ما يقدر على نيل ضروريات العيش عند الانفراد ولكنه يعجز عن تحصيل ما يحسن به عيشه ويصل به إلى أفضل ما يستطيع إلا بالاجتماع ومنها ما يحتاج إلى الاجتماع لأي غرض كان... «... **ومن أنواع الحيوان والنبات ما لا يمكن أن ينال الضروري من أمورها إلا باجتماع جماعة من أشخاصه بعضها مع بعض ومنها ما قد يبلغ كل واحد منها الضروري وإن انفرد بعضها عن بعض ولكن لا يبلغ الأفضل من أحوالها إلا باجتماع أشخاصه بعضها مع بعض**»[39].

الإنسان من هذه الأنواع التي لا تنال ضروري العيش ولا أفضله إلا بالاجتماع. على العكس من بعض الأنواع التي تستغني عن الاجتماع حتى

(37) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص117.

(38) أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق، ص44، نقلاً عن جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، ص63.

(*) سوف يأخذ ابن خلدون الفكرة نفسها دون أن يضيف إليها شيء.

(39) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص69.

في التناسل. لذا تصور الفارابي المدينة الفاضلة على أنها «تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد «رئيس» هو القلب وأعضاؤه تقرّب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعلها ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أُخرى فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة- فهذا في الرتبة الثانية- وأعضاء أُخرى تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً. كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئة، فيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في المرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخرين يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يَخدمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين»[40].

2 - في علاقة المدينة الفاضلة بالفرد الفاضل:

لقد كان «الفارابي» على وعي دقيق بما يفرق البدن الحي عن المدينة الإنسانية «فأعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية. وأجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها

(40) محمد شفيق شيا، **الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون والفارابي**، سلسلة (دراسات عربية)، العدد 7، مايو، 1985م، ص39.

في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية»[41]. فصميم الحياة الإنسانية هو الأفعال القائمة على الاختيار والإرادة بعكس الأفعال البدنية التي هي نتاج لقوى طبيعية قد غرست في الجبلّة على غير إرادة أو اختيار من الإنسان أو الفاعل. ولأن الإرادة والاختيار دليل على أن الفعل محكوم بالعقل الذي أعلى الفارابي من شأنه حتى لقد وضعه في منزلة سامية في المجتمع العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري. وبالتالي، جوهر مفهوم «المدينة الفاضلة» في فكر الفارابي يشير إلى إنتاج عقلاني أو مطابق للعقل، يستطيع الفيلسوف الفرد أن يجد لنفسه ملجئا فيه. لذا سعى إلى ابتكار ما يكون ملبياً لمقتضيات العقل والعقلانية حتى يكون بإمكان الفيلسوف أن يظفر لنفسه فيه بنوع من الشرعية والاحترام في مقابل ما كان يلقاه من إنكار... من قبل الهيئة الاجتماعية القائمة التي يحيا في كنفها... لقد حاول تصوّر المدينة الفاضلة مجتمعاً هرمياً تام التكوين. بوضعه الفيلسوف على قمة هذا الهرم سيدا للمدينة وحاكمها الذي يستمد سلطانه من العقل الكلي الذي يتجلى من خلال عقل الفيلسوف. وهكذا يتحول الفيلسوف من باحث عن ملجأ إلى رئيس للمدينة الفاضلة.

وإذن، فهي (الثورة والتغيير) لضمان حقوق الجميع، مادام الحكم الذي يقوده الفيلسوف لابد من أن يكون حكم يسترشد بالعقل باعتباره السلطة النهائية الأخيرة التي تسوّغ ذاتها بذاتها في رأي الفيلسوف.» وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله في كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضاً أعضاء أُخرى رئيسة لما دونها، ورئاستها دون رئاسة الأول، وهي تحت رئاسة الأول ترأس وتُرأس. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله في كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين»[42]. يترتب عن ذلك، أن رئيس المدينة الفاضلة هو أكمل

(41) انظر: دنيكن ميشيل، **معجم علم الاجتماع**، ترجمة: إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص304.

(42) مصطفى الخشاب، **علم الاجتماع ومدارسة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1975م، ص183.

أجزائها وينفرد عن كل من في المدينة الفاضلة بأن له من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ويكشف الفارابي أكثر عن المنزلة الرفيعة التي يتبوؤها الفيلسوف في المدينة الفاضلة عندما يقارن بين القلب في الجسم والفيلسوف في المدينة بقوله: «**وكما أن القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل منها عضو كان هو المَرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب في أن تحصل الملكة الإرادية التي لأجزائها في أن ترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو له بما يزيل عنه اختلاله**»[43]. إن ما يقصده الفارابي بالرئيس الأول للدولة الفاضلة، يكمن في أن تحقيق هذه الدولة الفاضلة هو الغاية العملية لمشروعه الفكري الاجتماعي السياسي، في معنى الرئيس الأعلى الذي لا رئيس فوقه، وأنه مع ذلك ليس نبيا وإنما هو فيلسوف كامل (أو فيلسوف بالحقيقة أو فيلسوف بإطلاق)، إنه يستطيع أن يقوم بكل مهام النبي من تقدير الآراء والأفعال وإيجاد أجناس الفضائل في الآخرين. وأن معرفة هذا الفيلسوف الكامل الذي يمكن أن يوصف بأنه ملك أو إمام أو رئيس أول أو واضع النواميس...

وتقليده المنصب الأول والأعلى في جماعة، هو الخطوة الأولى في قيام الدولة الفاضلة المنشودة. لكن هل يمكن أن يوجد الفيلسوف الكامل ولا ينتفع به، فلا ينصب رئيسا للدولة في المدينة أو الأمة التي يعيش فيها أو ينتمي إليها؟. يجيب الفارابي على ذلك بالأمر الممكن، من أن هذا الفيلسوف الذي بلغ هذا المبلغ من الكمال «**ولم ينتفع به... فليس عدم النفع به من قبل ذاته، ولكن من جهة من لا يصغي، أو من لا يرى أن يُصغى إليه**»[44]. فحاله كحال الطبيب الذي هو طبيب وان لم يمارس مهنة الطب لأسباب مختلفة، أو كحال الملك أو الإمام اللذين بماهيتهما وبصناعتهما ملك وإمام وان لم يجدا من يقبل بهما أو يطع هما... فإن ذلك لا يزيل

(43) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص120.

(44) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص195.

عنهما الإمامة أو الملك(45). ويضيف الفارابي عوامل أخرى تساعد على تكوين المجتمعات الإنسانية غير عامل التعاون - السابق الذكر - متمثلة في القهر باعتبار القاهر يحتاج إلى مؤازرين يستعبدهم ويسخّرهم، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً، وهكذا في كل مرة حتى يجمع له مؤازرين على الترتيب، فإذا اجتمعوا له صيّرهم آلا ت يستعملهم فيما فيه هواه ومنافعه الشخصية(46). (يقر ذات الموقف بالتَمَاهي مع موقف أفلاطون). في اعتباره أن الغلبة والقهر هما من خاصيات المدينة الضالة. وفي ذلك يقول: «**مدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط**»(47). فالسياسة لا تقترن بالضرورة بالعَسف والعنف، ففي المدينة الفاضلة يسود العقل الكامل والقيم المثلى. وتكون السياسة فيها حكيمة وقويمة حيث تهدف إلى إسعاد الإنسان. لأن من خصال رئيس هذه المدينة: «**أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم وأهله يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤثر من حل به الجور مؤاتيا لكل من يراه حسنا وجميلا، ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد، ولا جموحا ولا لجوجا إذا دعي إلى العدل بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيحة**»(48).

ولعل من أهداف دراستنا هذه تزداد تأكداً حين نتأمل ما دوّنه الفارابي في كتاب (إحصاء العلوم) عن العلم المدني الذي خصص عدداً من الصفحات لتلخيص موضوعه ومنهجه وأقسامه. إذ يعرفه بما يلي: «**إنه يبحث عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن، وعن الغايات التي من أجلها تفعل وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون...**»(49). لذا يعتبر العلم المدني علماً واقعياً معيارياً

(45) المصدر السابق، 195-196.

(46) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص154.

(47) المصدر السابق، ص154.

(48) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، 155-156.

(49) الفارابي، **إحصاء العلوم**، مصدر سابق، ص64.

في آن واحد... ونجاح السياسي يعتمد على العلم بالقوانين التي تسير الأمور بموجبها وعلى الحنكة والمهارة المكتسبتين من التجربة والممارسة والمشاهدة. ولهذا الرأي انعكاسه على المنهج، إذ يدخل التفكير العقلي الفلسفي فيه إلى جانب متابعة الواقع وتقدير اختلاف الحوادث باختلاف الشروط والعوامل المتباينة. «والفلسفة المدنية تعطي فيما تفحص عنه... القوانين الكلية. ثم تتركها غير مقدرة لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى... ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض التي يحسبها يكون التقدير غير محدود ولا يُحاط بها»(50). وأما القوة الأخرى التي يجب أن تضاف إلى أسلوب الفكر الفلسفي، فهي القدرة على التجربة وتتبع الواقع والصلة به. «**كذلك المهنة الملكية يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب حال حال وعارض عارض ومدينة مدينة في وقت وقت بهذه القوة وبهذه التجربة**»(51). وهنا نتفادى القول الذي يعتقد، بأن أرسطو قد سبقه إلى هذا الرأي كحاجز يحول دون الاستفادة من فكر الفارابي السياسي والانطلاق من خلاله نحو آفاق أرحب وأكثر تلاؤماً مع الواقع المتجدد، وأي مفكر لم يستفد من سابقيه... وكأن أرسطو ذاته خُلق من العدم!! بيد أن تأثره هذا لا يعني بأنه وضع فكره السياسي على نحو انقيادي تقليدي. «فالكنْدي» رغم أنه كان أول من وضع الحجر الأساس للفلسفة العربية، لم يكن له شأن في هذا المضمار، ولم يحفل بالسياسة رغم وجود القلاقل في عصره(*). ولكن هنالك حالة مشتركة نوع ما بين أفلاطون والفارابي من الناحيتين الذاتية والموضوعية. لقد شهد الفارابي الاضطرابات السياسية والفتن والحروب. وترك بغداد وتنقل من دمشق إلى مصر ثم حلب. علاوة علي سفراته في طلب العلم والمعرفة وبراعته في أكثر من حقل فكري أو فني أو صوفي. كل هذه الأشياء قد أثرت في نفسية الفارابي ليضع مدينته

(50) المصدر السابق، ص66.

(51) المصدر السابق، ص66.

(*) إشارة إلى مظاهر تفكك الدولة، حيث انصراف كل أمير بإمارته أو ولايته، مستقلا عن الدولة المركزية العباسية في بغداد، ناهيك عن الصراعات السياسية الداخلية التي اتخذت طابعا دمويا عنيفا وكذا الأمراض والمجاعات... كلها دوافع للتفكير في رسم نموذج سام للدولة «كما يجب أن تكون».

الفاضلة على غرار أفلاطون. وهنا أركّز على كلمة (نفسية) لا عقلية. بدليل أن الفارابي لم يتقلد أي منصب سياسي ولم يشترك في معاركها قط. بل اكتفي بتحريك عقليته الفلسفية لا أكثر. وهنا يختلف الفارابي جذريا عن أفلاطون. فهو يري أن الشعب كأنه جسم واحد تام صحيح لا توجد فيه طبقات البتة كي تنفصل بعضها عن البعض الآخر. كما وأنهم علي شكل سلسلة ذات درجات تبدأ من الرئيس الأول ثم الثاني وهكذا دواليك إلى الدرجة التي تخدم ولا ترأس. إن الشعب في بنيانه وأدواره يشبهه الفارابي بالموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب، بحيث كل موجود يعمل بحسب قوته وموقعه ابتداء من الأعلى ثم الأدنى فالأدنى حزاما ينتهي إلى المادة التي تخدم ولا رئاسة لها.

ومن ثم، يعرض الفارابي كثيرا من العوامل التي تسهم في الاجتماع وتكوين المدن والدول دون مناقشتها صراحة، وهو يعرض آراء أهل المدن الضالة، مما نستشف منه أنه لا يوافق عليها. بالإضافة إلى عوامل أخرى يذكرها أيضاً كالتشابه في الأخلاق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان الذي هو شيء وضعي له مدخل في أشياء الطبيعية، كذلك يكون الارتباط بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في المساكن ثم المدن، ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة[52]. إلى غير ذلك من الروابط الكثيرة التي يعرضها دون انتقاد صريح، ولكن أعلى هذه الروابط جميعا هي رابطة المحبة والعدالة، باعتبار «**أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض ويرتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل**»[53].

إن المحبة «في هذه المدينة تكون أولا لأجل اشتراك في الفضيلة ويلتئم ذلك بالاشتراك في الآراء والأفعال... فإذا اتفقت آراء أهل المدينة في هذه الأشياء ثم كمل ذلك بالأفعال التي ينال بها السعادة بعضهم مع

(52) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص155-156.

(53) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص70-71.

بعض يتبع ذلك محبة بعضهم لبعض ضرورة»[54]. (فالمدن في «تصور الفارابي هي الاجتماع المتمدّن)، الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة. والمهم بالنسبة إليه هو نوع هذه الروابط لا غير»[55] المدن التي كان يراها في الواقع أو اطّلع عليها في قراءاته للمعلمين اليونانيين، فمكان يقصده من وراء سياسته المدنية - في اعتقادنا - هو البحث عن «أنواع الروابط الفكرية والدينية التي تجعل الناس طوائف وأمما»[56]، غير متقيدة في ذلك بواقع اجتماعي أو تاريخي معين - هذا على الرغم من أنه يتحدث عن الحياة الاجتماعية وما يتمخض عنها أو يسايرها من مظاهر سياسية وثقافية واقتصادية- وأن بحوثه السياسية ليست دراسات سوسيولوجية تعاين الواقع وتحاول معرفته كما هو واقع، بل تنزع مَنزع أفلاطون في جمهوريته؛ من حيث كون موضوع كتابه هو الطبيعة العامة للدولة كنوع أو نموذج معين للحكم، أما كون الدول الموجودة عندئذ تعيش فعلا على هذا النحو أو لا فكان مسألة ثانوية...

إن مصطلحات الفارابي في أنواع الاجتماعات واضحة تمام الوضوح في دلالتها الكمية، إذا ترتيبها الوارد أعلاه ترتيب تنازلي، بل إن الفارابي يؤكد فيما يتعلق بالاجتماعات الكاملة هذا التدرج الكمي وأن الأكبر يضم الأصغر، والأصغر جزء من الأكبر وذلك بقوله: «والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة. نؤكد على هذا الوضوح لنصل بذلك، إلى الرأي الذي نظنه يرفع الخلاف بين الباحثين حول المعنى الذي قصده الفارابي بـ«المدينة الفاضلة باعتبارها هدفا لمشروعه الاجتماعي، السياسي، ذلك أن بعض الباحثين مثل: «روزنتال»، الذي يرى: «أن المقصود بالمدينة الوحدة السياسية الصغيرة على شاكلة دولة المدينة عند اليونان»[57]. في حين

(54) أرسطو، **كتاب السياسة**، مرجع سابق، فصل مصدر العمل، ص73.

(55) محمد عابد الجابري، «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية»، **مجلة الأقلام المغربية**، ع1، السنة 2، ص46، مارس 1976.

(56) أرسطو، **كتاب السياسة**، لمرجع سابق، 142.

(57) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، مرجع سابق، ص57. (لقد أورد النص في ذات المرجع).

يرى: «جميل صليبا» أن مدينة الفارابي أوسع من ذلك وأكبر بحيث تشمل اتحاد الأمم كلها واجتماعها حول ملك واحد[58]. ويؤيد هذا الفهم الأوسع عبد الرحمان بدوي وآخرون[59]، وهناك من رأى خلاف هذين الرأيين دون توضيح محدد ودقيق لدلالة المدينة الفاضلة عند الفارابي منهم «عابد الجابري» الذي يرى أنه: من الخطأ القول بأن الفارابي قد تصور دولة عالمية إلا أنه دعا إلى وحدة الجنس البشري كله، كما أنه من الخطأ الادعاء بأنه تحدث عن المدينة لا عن الأمة أو الدولة، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظم المدن اليونانية»... إن المدينة في تصور الفارابي هي الاجتماع المتمدن الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة والمهم بالنسبة إليه هو نوع هذه الروابط[60]. أما في ما نعتقد فيما قصده الفارابي بعبارة المدينة الفاضلة، أنها لا تخرج عن واحد من أنواع الاجتماعات الكاملة الثلاثة التي حددها، حينما أكد هذا المعنى بقوله: «**أن الخير الأفضل والكمال الأقصى ينال بدولة المدينة أصغر الاجتماعات الكاملة وينال بدولة - الأمة أوسطها وينال بدولة المعمورة... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيه التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة... والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة»**»[61].

وإذن، توجد ثلاثة احتمالات على المستوى النظري، لكن أيّ هاته الاحتمالات هو الذي قصده الفارابي وتحدث عنه باعتباره غاية مشروعه الفكري؟ نستنتج في ضوء السياقات والقرائن ما كان يعنيه، لقد وقفنا في أكثر من موضوع وسياق يفهم منه على أن مشروعه الفكري والسياسي

(58) جميل صليبا، **من أفلاطون على ابن سينا**، مرجع سابق، ص65.
(59) عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، مرجع سابق، ص57.
(60) د. محمد عابد الجابري، **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية**، ضمن: الفارابي والحضارة الإنسانية، وزارة الإعلام، بغداد، 1975-1976م، ص339-376، 372.
(61) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص118.

والأخلاقي يقوم على تحقيق الحالة الوسطى أي(دولة - أمة) القومية الفاضلة، ذلك أن لفظ الأمة عنده لا يشير إلى المعني الإسلامي الذي يشمل كل المسلمين على اختلاف قومياتهم، وإنما إلى الأمة بالمعنى القومي(القطري)(*). إن هذه الدولة القومية لا يوجد ما يمنع نظريا تعاونها مع غيرها من الدول القومية الفاضلة الأخرى فتكون منها(دولة - المعمورة) الفاضلة، كما أنه لا يوجد ما يمنع من الناحية النظرية من أن تكون هناك (دولة - مدينة) فاضلة تنتمي لأمة، وتتعاون لتكوين الدولة القومية، بل لعل ذلك هو خطوة البداية، أي البدء بإقامة (دول مدنية) فاضلة تنتمي لأمة ما، ويؤيد هذا المعنى قوله أيضاً الذي أورده قبل ذكر أنواع الاجتماعات الكاملة الفاضلة الثلاثة وهو عبارته: «**فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة**»[62]. إنها الدولة القومية الفاضلة في الدرجة الأولى غايته، ومطمح مشروعه الفكري الاجتماعي السياسي الذي يبدأ (بدول- المدينة) الفاضلة، بأصغر وحدات الاجتماع الإنساني الكاملة... والفارابي هنا محلل واقعي يشبه علماء الاجتماع والأتنولوجيا إلى حد ما. حينما يرى أن المحلة جزء من المدينة، وأن المدينة جزء من مسكن أمة، والأمة جزء من جملة أهل المعمورة. ويكون التعاون المؤدي إلى الخير الأقصى من نوع الاجتماعات الكاملة لا الناقصة. ولذلك يبدأ بالمدينة «**والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها**»[63]. فالدولة لا تقوم على القرية أو المحلة أو المنزل، بل على الحد الأدنى المناسب لقيام الدولة وهي المدينة التي تحيط بها قرى تتعاون معها. مع عدم نفي الدولة الأوسع. إلا أنه في هذا التقسيم الذي عنيناه يكون الفارابي متأثرا بما كان قائما من دول كبيرة وصغيرة داخل نطاق الدولة الإسلامية نفسها، وقد يكون قصَد الدولة الحمدانية كدولة صغيرة يمكن أن تتحول إلى مجتمع فاضل[64]. فالفارابي لم ينظر إلى مدينته ورئيسها نظرة أشياء غير ممكنة... بل اعتقد

(*) الأمة عند الفارابي تتألف من جماعة لها أخلاق وشيم طبيعية ولها لغة واحدة.
(62) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص146-147.
(63) المصدر السابق، ص78.
(64) عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط1، بيروت 1962، ص290.

أن في إمكان الإنسان أن يصل إلى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال وإن كان نادرا الوقوع ومقصورا على أفراد قد زكت نفوسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء[65]. لذا كان بحث الفارابي في الأمم بناء على المعطيات الواقعية التي حصل عليها واقتنع بها، وليس على التفكير الأخلاقي وحسب في ما يجب أن يكون، لأن «الأمم وإن اتفقت في الطبيعة الإنسانية العامة تتمايز وتختلف في بيئاتها الطبيعية التي نشأت وعاشت فيها وتغذت منها وبالتالي تتباين الخصائص الناتجة عن تأثيرات المناخ والغذاء مثلما تتباين في لغاتها، يؤدي تداخل هذه العوامل إلى خصائص وتنوعات عديدة. فبالأمة، ثم بالمعمورة كلها، تكون المدينة هي أصغر وحدة سياسية يمكن للإنسان بالاجتماع فيها أن يبلغ سعادته المأمولة، في حين أنه يتعذر حصولها في الاجتماع الذي هو أقل منها. تكتمل سعادة الناس باكتمال اجتماعهم - الذي تعدّ المدينة كحد أدنى له- وكلما زاد عدد المجتمعين وكثر، ازداد حصول السعادة وكمل تحقيقها، شريط تعاون أفراد هذا الاجتماع على أعمال الخير. وأكمل اجتماع إنساني في رأيه هو ذاك الذي يجمع كل أمم الأرض. بهذا كان الفارابي في هذا الأمر أو سع تصورا من اليونانيين، لأن مفكريهم لم يخرجوا في الأمور السياسية من أفق الحياة اليونانية»[66] تجاوز دولة - المدينة التي عرفها اليونانيون أو عَملوا على تجسيدها، ولعل هذا التصور ناتج عن تأثير اعتقاده الديني، بما أن «الإسلام لم يعرف دولة- المدينة بمفهومها اليوناني»[67]، حسب تعبير «جميل صليبا». ما يجعله يتكامل والنزعة الكونية في الإسلام، تلك النزعة التي ترى في الإسلام نمط حياة، وتقول بالامبراطورية الإسلامية دار الإسلام وبانتصارها عن طريق الجهاد على دار الحرب[68]. يقول الفارابي: «**فالأمة تتميز عن أمة بشيئين طبيعيين، بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية.**

(65) انظر: علي عبد الواحد وافي، **فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة**، مكتبة غريب، (د.ت.)، المقدمة، ص19.

(66) جميل صليبا، **من أفلاطون على ابن سينا**، مرجع سابق، ص65.

(67) المرجع السابق، ص67.

(68) BADAWI.A: Histoire de la philosophie en Islam, J. VRIN, 1972, p.557.

وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان أعني اللغة التي بها تكون العبارة»[69]. ويفسر اختلاف الخلق والشيم الطبيعية بما يتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه، ويتبع هذا اختلاف النبات واختلاف الحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأُمم[70].

نلاحظ إذن، أن أثر العامل الجغرافي البيئي لا يقتصر على توجيه التكيف الإرادي للإنسان في الاقتصاد والإستراتيجية وإنما يلعب دوراً بيولوجياً في تكون أبناء البيئة.

لقد أردنا في هذا المجال عرض نماذج من تفكير الفارابي القائم على العوامل الواقعية والمادية لنؤكد على أن الفارابي ليس مثاليا بحتاً ولم يبحث في السياسة(*) من الزاوية الأخلاقية وحدها. بل اهتمامه بدولة المدينة لم يجعله يجهل وجود الأمم وكيانها. ونؤكد في آن، أن غاية الإنسان عند الفارابي ظلت دوما تكمن في الوصول به إلى السعادة فالاجتماع الفاضل هو الذي يقصد به التعاون على نيل الأمور التي توصل إلى السعادة سواء كانت مدينة أم أمة أم معمورة فاضلة[71]. وليس الخير هو السعادة وحدها، وإنما تعتبر الوسائل والطرق التي تؤدي إليها خيراً. «**السعادة هي الخير على الإطلاق وكل ما ينفع في أن تبلغ السعادة وتنال به فهو أيضاً خير**»[72]. وأما الشر فهو ما يعوق عن تحقيق السعادة وهو شر طبيعي وإرادي. وليس واجب الدولة الفاضلة إزالة الشر الإرادي الناتج عن إرادة الإنسان فقط بل واجبها أيضاً

(69) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص70.

(70) المصدر السابق، ص71.

(*) لقد اهتم دارسو سياسة الفارابي بالتوقف عند معالجته للمدينة الفاضلة وما حول ذلك من اجتماعيات ومباحث في الخلافة. وخطأ ذلك إسقاط المعنى الحديث، المعنى الغربي، للسياسة، على مفهومها قديما أو تراثيا. في حين السياسة، بالمعنى التراثي، تشمل التعامليات وسياسة الأمة وسياسة المنزل. وهي تشمل معا النظر والفعل في تلك الميادين، الجماعي منها ونشاطات الإنسان الفردية والعائلية والاجتماعية. وبهذا، فالسياسة كانت تطال التأدب، والأخلاق، والدين بشعائره ومعتقداته، والعلائق العائلية والاقتصادية والاجتماعية، والإمامة من حيث تكونها ووظائفها وانتقالها وأنواعها.

(71) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص78.

(72) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، 72.

إزالة الشر الطبيعي الناتج عن طبائع الكائنات الأخرى وتفاعلاتها. إن بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية. وأن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية[73]. ويعني الفارابي، في التعاون للتخلص من الشر الطبيعي ما نعنيه نحن في مجتمعنا الحالي... التخلص من الأمراض والأوبئة ونقص الغلّات، وما إلى ذلك من مُعيقات الإنسان عن تحقيق أهدافه في نيل أفضل حياة ممكنة.نؤكد ذلك فيما وضعه الفارابي من شروط لا غنى عنها لنجاح الدولة في تحقيق مهماتها، من ذلك أن يكون جميع مواطنيها واعين مطّلعين على عقيدتها مقتنعين بها. فالدولة الفارابية الفاضلة دولة عقائدية وليست الدولة العقائدية أمراً شاذاً في التاريخيين القديم والحديث. مع تنوع العقائد طبعاً. والعقيدة التي يراها كفيلة بضمان وحدة الدولة ونجوعها هي فلسفته الكونية والنفسية وانعكاساتها على السياسة. على اعتبار، أن الناس يختلفون في مستوى فهمهم لهذه العقيدة، وهذا الاختلاف لا يعفي الموجّهين من توضيحها لهم وإقناعهم بها. وعلى أولئك الموجّهين أن يشرحوا الأمور على قدر الأفْهام (من جمع فهم أو فُهوم)، فمن كان ذا قدرة عقلية عالية متدربة تقدم له الفلسفة المطلوبة بشكلها الأصلي العقلي الصريح. ومن كانت قدراته دون ذلك تشرح له من خلال تمثيلات وتشبيهات مما يستطع فهمه والتفاعل معه[74]. ومن هنا نجد الحقائق الواحدة في جوهرها تعبر عنها الملل تعبيرات مختلفة بحسب الشعوب التي توجهها، لأن لكل شعب وأمة ظروفاً خاصة تعيش فيها تقدم لها محسوسات معينة، يمكن أن تُضرب لها فيها الأمثلة وتقدم من خلالها التشبيهات المحاكية للأفكار العقلية المجردة. ويعمد الفارابي من هذا الباب إلى تجنب التعصب فقد تكون الخلافات بين المذاهب خلافات ظاهرية سببها توخي التعبير المناسب للشعب وليست خلافات جوهرية، فالنظرة المتسامحة ذات الأُفق الواسع يمكن أن تجد لها سنداً عند الفارابي.

(73) نفسه. ص84.

(74) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص72-73.

وعملية التوعية الهامة يقوم بها الحاكم وأعوانه من كبار المثقفين، ومن أجلها يجعل القدرة على التعليم والإرشاد من خصال الحاكم المثالي، وفي إمكاننا أن ننطلق من هذه الزاوية إلى ضرورة التعليم وتعميمه في المجتمع. هذا إضافة إلى أن الفارابي لم يتحدث عن «آراء أهل الأمة الفاضلة أو آراء أهل المعمورة الفاضلة»، بل استعمل لفظة المدينة، على الرغم من كثرة استعماله للفظ الأمة في ثنايا كتبه ذات الطابع السياسي، ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال إدراكه للنزعة الشمولية للإسلام ومحاولته تطبيقها، أو المناداة بها كما أراد له أصحاب (الآراء السابقة) بشيء من التعسف والمغالاة، كما أنه لم يُرد مخالفة أفلاطون وغيره من اليونانيين - بدافع ديني- كونهم عملوا على تضييق مدنهم وحصرها في مساحات محدودة...

أ - المدينة أو الفيلسوف بما ينبغي أن يكون:

يعتقد الفارابي أن أهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً هي وظيفة الرئاسة، باعتبار الرئيس هو منبع السلطة العليا، والمثل الأعلى الذي تتحقق في شخصيته جميع معاني الكمال، وهو مصدر حياة المدينة، ودعامة نظامها ومنزلة الرئيس (حاكم المدينة) بالنسبة للأفراد كمنزلة القلب بالنسبة لسائر أنحاء الجسم. لذا، لا يصلح للرياسة ـ حسب اعتقاد الفارابي ـ إلا من زود بصفات وراثية ومكتسبة، يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال في الجسم والعقل والعلم والخلق والدين. حيث أن مفهوم الرئاسة عنده نابع من صنفين: **الأول**: يكون الرئيس معداً لذلك بالنظرة والطبع. **والثاني**: يكون مهيئا للرئاسة بالملكة الإرادية والشكل ويسميه الرئيس الأول. وباختصار، لا يمكن أن ينال درجة الرئاسة أو يحتل وظيفة سياسية عليا في مدينة الفارابي الفاضلة أي إنسان عادي. لأنه ليس فقط رئيس، بل انه معلم أخلاقي وفيلسوف مثالي ونبي ديني، ومثال يتشبه به كل أفراد المجتمع والدولة علي حد سواء. هذا الرئيس الأول هو نبي وفيلسوف في آن واحد[75]. لذا، يجب أن يتصف رئيس المدينة الفاضلة بالمزايا التالية:

(75) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص127 وما بعدها.

1 ـ أن يكون الرئيس تام الأعضاء، وسليم الحواس.

2 ـ أن يكون جيد الفهم.

3 ـ أن يكون جيد التصور لكل ما يقال أمامه.

4 ـ أن يكون ذكياً.

5 ـ أن يكون حسن العبارة، وقوي اللسان.

6 ـ أن يكون محباً للعلم وللعلماء.

7 ـ أن يكون محباً للعدل، كارهاً للظلم.

8 ـ أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة.

9 ـ أن لا يهتم بجمع المال.

10 ـ أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل.

11 ـ أن يكون جسوراً، مقداماً غير خائف.

12 ـ ألا يكون ضعيف النفس.

13 ـ أن يكون حكيماً، وعالماً، وحافظاً للشرائع، والسنن، والسير[76].

والفارابي في هذه الشروط يجعل التربويات أو «سياسة الولد» قسما من السياسة العامة أو العلم المدني[77]. باعتبار الرئيس في المدينة الفاضلة، عند الفارابي، معلم وإمام (بالمعنى القريب من الفهم الشيعي الإسماعيلي، لا الشيعي السني أي الزيدي والإمامي)، وإذا اتفقنا على أن قول الفارابي في الرئيس هو قول أهل التعليم أو المذهب الباطني (الإسماعيلي، لا الشيعي الإثني عشر أو الزيدي)، فإن الكلام في «**خصال رئيس المدينة الفاضلة**»[78]. يصبح بذلك نافعا لفهم الكلام في «خصال المعلم الفاضل» والقول في «العضو الرئيس». لأنه يربط نجاحه بنجاح الدولة الفاضلة، بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب، ولا يوجد النظام أو يفيد إلا إذا

(76) المصدر السابق، ص129.

(77) الفارابي، **إحصاء العلوم**، تعريف العلم المني، مصدر سابق، ص38.

(78) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص105، 108.

تحقق له هذا الأساس. المتمثل في رئاسة الرئيس المثالي الكامل، الذي يتمتع بفطرة فائقة أذكاها التدريب والمتابعة الإرادية حتى تم له العلم العام. فأصبح محيطاً بكل القضايا الكونية والإنسانية «وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلا ومعقولاً بالفعل»[79]. إنه فيلسوف ملهم لتمام عقله ومخيلته معاً في آن واحد بحيث يقبل الوحي عن العقل الفعّال، والموحي الحقيقي له هو الله أو السبب الأول. وإن نسبته إلى المدينة كنسبة السبب الأول إلى سائر العالم فهو الذي ينشئها وينظمها ويوزع مهامها وينصب غايتها وهو الملك الحق والإمام فضلاً عن كونه نبياً منذراً بما سيكون. إنه إنسان تام الإنسانية والسعادة يعلم ما يوصل إلى السعادة ويقدر باللسان على نقل العلم إلى سواه وإرشاده[80]. وبناء على ذلك، يعدّد خصال هذا الإمام (الإثني عشرة) على أنه كامل ذهنياً وأخلاقياً مع مساعدة بدنه على القيام بواجباته. ولا تتحقق هذه الخصال إلا للقلة. فحينما تخلو الدولة من الرئيس المثالي يستعاض عنه بمن هو أدنى منه على شرط أن تكون الشرائع التي سنّها مدوّنة فيحكم الحكام الأدنون بموجبها. وشروط الحاكم البديل هي الحكمة والعلم بالشرائع التي سنّها الأولون الكاملون مع دقة استنباط في المجالات التي لم يرد عن السلف تشريع فيها وقوة استنباط لما يتلاءم مع الحوادث الجديدة وجودة الإرشاد والتعليم وأخيراً القدرة على القيادة الحربية[81]. ويحكم البديل إما على شكل حاكم فرد مقيد بدستور الشرائع المدونة، وإما على شكل قيادة جماعية إذا لم تتوفر هذه الصفات في واحد من الناس وتوزعت على اثنين أو أكثر كأن تكون الحكمة صفة لأحدهم والقيادة الحربية صفة لآخر. ولا بد من توفر شرط الحكمة للحاكم البديل أو أحد المشتركين في الحكم، وإلا خلت القيادة من الرئاسة الحقيقية وسارت الدولة إلى الانهيار «وكانت المدينة تعرض للهلاك»[82]. فالناس متفاوتون في القدرات العقلية والبد نية كيفاً وكماً، ويحمل كل منهم

(79) المصدر السابق، ص84.

(80) المصدر السابق، 85.

(81) المصدر السابق، 85-86.

(82) المصدر السابق، ص90.

استعداداً يؤهله للنجاح في صناعة من الصناعات أو عمل من الأعمال في نظر الفارابي. ولا تجدي هذه القدرات الفطرية إلا إذا أخذت بالتدريب والتعليم بحيث تصل إلى نضجها وتتفتح كل إمكانياتها. فمن الواجب معرفة قدرة كل مواطن وتعهدها بالتدريب والشحذ لكي يكلف صاحبها بالعمل الذي يناسبه ويجدي من خلاله. والمهمات ذات مستويات تجعل ممن يكلفون بها ذوي مقامات متباينة في الدولة وإن كانوا جميعاً يصلون إلى السعادة إذا قاموا بواجباتهم حق القيام[83]. وإذا كانت بعض الأساليب التي يقترحها الفارابي قابلة للنقاش فإن المبدأ لا يختلف عليه اثنان، في أن كل دولة لا بدّ فيها من رئيس ومرؤوس ومن مواطنين يكون أحدهم رئيساً من ناحية مرؤوساً من ناحية أخرى وكلما قام التوزيع على أُسس عادلة كان سير الأعمال أفضل. وفي جميع الأحوال، فإن الفارابي يرى أن أول ما يجب تعليمه هو الأخلاق، فالأخلاق غاية كل تعلم وتاج كل تحصيل وطلب[84]. كما أن علينا البدء بتعليم وتعلم وعلم مبادئ الموجودات، أي، بكلمة أخرى، الدين. فالتربية الدينية، أو تلقن تعاليم الشريعة، هي بداية وأساس، كما هي أيضاً غاية وهدف[*]. لذا نجد الفارابي ينادي بالاجتهاد. أي بإمكان الحاكم المتفوّق أن يجتهد عند الظروف الجديدة وإن أدى اجتهاده إلى تغيير ما شرّعه أمثاله السابقون عليه لأنهم لو وجدوا في مثل ظروفه لارتأوا رأيه «وتغيير أحدهم ما شرّع الآخر لا يعني اختلافاً لأن الماضي لو وجد الضرورة ذاتها لغير»[85]. ومثل ذلك جواز الاجتهاد بل وجوبه للحاكم البديل إذا ما وجد مدينته أو أمته أمام ضرورات جديدة... ولسنا في حاجة إلى التنويه بما في هذه الأفكار من إمكانيات تطورية. ما دامت أجهزة الدولة مرتبة ترتيباً هرمياً فإن العلاقة بينها تكون بالتسلسل حفظاً للنظام، عندما يريد أن يصدر أمراً أو يحدث شيئاً - والحديث عن الرئيس - «أوعز ذلك إلى

(83) المصدر السابق، ص90-91.

(84) المصدر السابق، ص91.

(*) يقول الفارابي: **رسالة في السياسة**، ص3 «إن أول ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعا»، فالتعليم الديني أول تعليم ينبغي البدء به.

(85) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص81.

أقرب المراتب إليه وأولئك إلى من يليهم وما يزال كذلك إلى أن يصل ذلك إلى من رتب لخدمة ذلك الأمر»[86]. والمدينة مرتبة ومترابطة الأجزاء ترابط أجزاء العالم... وارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها»[87]. إن المدينة الفاضلة هي قبل كل شيء مشروع في ذهن رئيس فاضل. وهذا يعني أنه بالإمكان وجود رئيس فاضل حتى وإن لم تقم مدينة فاضلة. بحيث إذا كان أفلاطون قد رأى بأن زعيم الدولة يجب أن يكون فيلسوفا. فان الفارابي قد غالى ورفعه إلى منزلة النّبي. بحكم اتصاله (بالعقل الفعال) الذي يصل به إلى مرتبة (العقل المستفاد) من خلال استكمال (عقله المنفعل) للمعقولات جميعا. ولا نجزم إذا ما كان الفارابي قد خرج عن تعاليم الشريعة حسب ما يعتقده البعض. فماذا لو اكتفي بصفات (الرئيس الإمام)؟، (حسب ما ذهب إليه الذين ينسبونه إلى المذهب الشيعي). ولربّما يعود ترتيبه هذا إلى هيمنة النزعة الإدراكية والتي هي حصيلة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية، بزعامة فيلون وأفلوطين. ثم جعل أفلاطون دولته العادلة على شكل وحدة جامعة تكون فيها علاقة الفرد بالدولة على أساس عدالة في الفرد علي شكل وحدة وعدالة في الدولة. ورغم أن أرسطو أدخل تأثير الزمان والمكان على الفرد وأخذ منعطفا آخر[88]. إلا أننا نلمس أن هذا المبدأ قد انقسم بين الفلسفة الوجودية والماركسية.

فالأولى بشقيها المؤمنة والملحدة ومنذ مؤسسها (سورين كيركيجارد) يدور فلكها حول محور (الأنا) في الفرد. بينما **الثانية** ترى أن العدالة في الدولة أو المجتمع هي غاية العدالة في الفرد.

لقد تجاهل الفارابي أو تجنب أدق الآراء الأفلاطونية التي تتنافر وسلوكيته الدينية والاجتماعية. ومنها إباحية الحكام ومَشاعية النساء، والأولاد، والمرأة في عمل الرجل، واحتكار المال، وأجزاء الحب الأفلاطوني. وكان بإمكان الفارابي الرد عليها... لا سيما وانه قد شرح

(86) المصدر السابق، ص84.

(87) المصدر السابق، ص84.

(88) حاتم النقاطي، **مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو**، مرجع سابق، ص90.

الكثير من آراء وأفكار أفلاطون وأرسطو. إلا أنه لم يفندها أو ينتقدها، وإنما اكتفى بوصفه لمدينته الفاضلة كما كان يريدها، مع مقابلتها بالمدن الجاهلة والمضادة لها. ولعله من المرجح أنه لم يؤلف هذا الكتاب من أجل انتقاد أفلاطون أو معارضته - وإن كانت الفكرة واحدة - بل ربما من أجل إنقاذ الخلافة وتخليصها مما آلت إليه، هذا فضلا عن أن مدينته كانت تنتمي إلى حقل دلالي مختلف عما كان عليه الأمر عند أفلاطون، إضافة إلى كونها فكرة أملاها واقع سياسي مغاير تماما للواقع السياسي في اليونان عهد أفلاطون، كما أنها نتاج ظروف سياسية عرفتها الأمة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، فكان لها تأثير واسع في عملية الشرح، إضافة إلى فكرة «فردانية الفلاسفة»، التي أشار إليها «عبدالله العروي» من أنها فكرة لم يصل إليها فلاسفة اليونان الكبار، إذ لا وجود للفردانية في مدينة أفلاطون غير أن التطورات التي حصلت بعد قيام إمبراطورية «الأسكندر» وانهيار الجمهوريات الإغريقية دفعت الناس إلى تأويل المذهب الأفلاطوني تأويلا فردانيا. وإلى اعتبار الجمهورية الأفلاطونية، لا كمخطط. إصلاحي لدولة فعلية، بل كأسطورة تعين الفرد على كمس طريق النجاة بنفسه ولنفسه، فتأثر الفلاسفة المسلمون بتلك التأويلات النيُو أفلاطونية لأنها كانت توافق أحوالهم وظروفهم، يحق لنا أن نقول إن تأثير الظروف الإسلامية في فهم الفلسفة السياسية اليونانية كان أكبر من تأثير الفلسفة ذات الطابع اليوناني في إدراك الفلاسفة المسلمين الوضع المحيط بهم»[89]. يضاف إلى ذلك اختلاف المنطلق عند الفيلسوفين، فإن كان عند أفلاطون وثنيا تطبيقيا، فإنه عند الفيلسوف المسلم توحيدي تجريدي، نشأ في ظل مناخ حضاري واجتماعي مخالف تماما إن لم يكن متناقضا مع مناخ العهد الأفلاطوني. كما يتضح من رسالته «**في السياسة**»[90]. لقد قدم نظرات متماسكة تحكم الحياة اليومية والسلوك الإنتفاعي التجريبي الذي يوفر النجاح. فالمبادئ التي رسمها للمشير والوزير والمعلم في علائقهم مع الملوك، تظهره سياسيا محنكا أو إنسانا

(89) العروي عبدالله، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، المغرب، ص154-155.

(90) الفارابي، «رسالة أبي نصر في السياسة»، مصدر سابق، ص58 وما بعدها.

يعرف ما يجري بين الرؤساء وفئة الكتاب الذين كان منهم أمثال الفارابي والذين يجتمعون تحت وظيفة المشير والوزير والمعلم. فهو يدعو إلى التغاضي عن بعض القيم العليا في تلك العلائق والمعاملات (أي مسألة التراتبية) وإلى المحافظة على الوظيفة عند الرؤساء مهما غلا الثمن المعنوي والأخلاقي.

ومسألة التنبه إلى الفروق العقلية بين الناس، وإلى التراتب الاجتماعي بينهم، أقام السياسة (أو الحكمة الآدابية وقوانين التعامل بين الناس) على تلك الفروق، وبخاصة على أساس تقييمهم الاجتماعي المسبق الثابت إلى ثلاث رتب (الأرفعون، الأكفاء، الأوضعون) غير متساوية القيمة والوظيفة[91]. وهنا بدا المعلم الثاني ذا نظرة أميل إلى القسوة على الإنسان، وإلى السلبية، والتشاؤم، والخوف من الحياة والتعامل. وهي مبادئ نفعية لا مبادئ مجردة واجبة شاملة تطبق مهما كان الحادث والزمان والمكان وعلى كل إنسان وبنية صادقة. . . بما أن الواجب واجب لا لتحقيق نفع خاص ولا لتحقيق غرض خارج عن ذلك الواجب. مما يجعلنا نستشف أن اهتمام الفارابي منصبا على كيف يسلك الفرد في مجتمع ظالم وعلاقات اجتماعية قاسية. وأن نظرته كانت تهدف إلى تدريب الفرد على المسار الناجح، وإرشاده إلى تحقيق الأغراض النفعية. وهذا تأكيد على العقل العملي الصحيح. لذا أكثر من الكلام في رسالته، عن الحساد، والأصدقاء، والنصحاء، وكان في ذلك داعية إلى تحسين العلائق بين البشر وتوفير المصلحة الشخصية لكل منهم ضمن حدود تعامُلية سمّاها قواعد سياسية[92]. فالسياسة، كالفلسفة، ليست نظرة عامة فقط. بل يجب عليها أيضاً أن تهتم بالأمور الحياتية، وباليومي، وبالإنسان في نشاطاته المتعددة. وهو في رسالته تلك، أو في ذلك القطاع من الحكمة العملية أو السياسة اليومية، يبدو كاتبا مهتما بتعزيز اللحمة بين العلاقات الاجتماعية[93]. ونزعته الإصلاحية، كما

(91) المصدر السابق، ص58-59.

(92) المصدر السابق، ص59.

(93) انظر: علي زيعور، «مَخْرجَة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي»، مرجع سابق، ص303.

هو الحال في تراثنا عموما، تقوم على الوعظ، والإرشاد إلى الأخلاق والمثل العليا. وبصيغة أدق، هو يرسم ما يوفر النجاح ومسايرة الظروف المتعددة المتغيرة. وبذلك تبقى «إتيقاه» نوعا من التدبر والتأمل. ولم تكن دعوة لإصلاح المجتمع ككل أو لإصلاح المعقود العام كما يقال، أي البُنى الاجتماعية والعلائقية.كما اعتقد بعض مفكرينا المعاصرين...

ب ـ مضادات المدينة: بين الخيال والتخييل

لم يقتصر الفارابي في حديثه على الأمم والمدن الفاضلة وحسب، بل يمتد حديثه ليطال الأمم الجاهلة والضالة أيضاً، بإظهار الصورة السلبية المقابلة للمدينة الفاضلة. فإذا كانت المدن الفاضلة، فاضلة بآرائها وأعمالها، فان المدن الجاهلة والضالة تكون كذلك، نظرا لجهلها السبل الحقيقية للسعادة وإنبناء آرائها على مجرد أو هام وظنون وسفسطة وجدل إقناعي لا يمت إلى الحقيقة بصلة. ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن توظيفه للفظ «الجاهلية» لا يعني القصد من ورائه الإشارة إلى مجتمع ما قبل الإسلام، ولا يعني وروده في سياق ديني بحت -على الرغم، مما يوحي به السياق الدلالي الاصطلاحي- ولكن يعني عنده أيّ مدينة فسدت آراؤها وجهلت طريق السعادة[94] وبذلك يكون الجهل ضد المعرفة. لأن الفضيلة مقرونة بالعلم والمعرفة، والفساد مقرون بالجهل، سواء تعلق الأمر بأمم ما قبل الإسلام أو بـ«المدن الجاهلة والضالة الموجودة اليوم في الأمم» كما يقول هو نفسه في «كتاب الآراء». والفارابي في هذا، لا يخرج كثيرا عن خطى المعلم الأول في اعتبار السياسة علما يكتسب ويتعلّم. وفي الإقرار بضرورة إقامة الدولة الفاضلة على المعرفة الصائبة. فالمدن غير الفاضلة هي الجاهلة أو الجاهلية والفاسقة والضالة والمتبدلة وهم النوابت غير الفاضلة في المدن الفاضلة وهناك البُهيميون الذين لا يحيون حياة مدنية ولا يعيشون في جماعات مدنية... وكلامهم لا يخلو من رواسب قديمة تتعلق بالرق...

(94) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، مرجع سابق، ص63.

لقد وسّع الفارابي أبحاثه حول المدن الجاهلية خصوصا المدن التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية... ويقسمها إلى أنواع منها:

1 - **المدينة الضرورية**: التي يقتصر أهلها على التعاون من أجل تحصيل ما هو ضروري للبقاء مثل الفلاحة والصيد واللصوصية[95].... ويذكّرنا تحصيل أهل هذه المدينة للضروري فقط، برأي ابن خلدون في العمران البدوي القائم على ضرورات العيش، وقد عدَّ ابن خلدون الفلاحة من أعمال ذلك العمران.

2 - **مدينة النذالة**: التي يسعى أهلها إلى جمع المال دون اعتباره وسيلة للضروري أو الرفاه فالمال هنا غاية. وفضلاً عن الفلاحة فإن أبناء هذه المدينة يشتغلون بالتجارة والإجارة وغير ذلك أي يعددون طرق كسب المال.

3 - **مدينة الخسّة**: وينشغل أهلها بتحصيل اللذة واللهو واللعب. ومثل هدفهم لا يتحقق إلا بوجود الضروريات واليسار(من اليسر والرّفاه) فوقها.

4 - **مدينة الكرامة**: وأهلها طلاب فخامة وتمجيد وتعظيم بين بعضهم أو عند الآخرين وكرامتهم إما أن تكون على التساوي فيما بينهم أو على التفاضل. والتفاضل يكون بحسب قيم متعددة تقربهم بعضها من المدن الأخرى كالتفاضل باليسار أو اللذة أو القوة أو الحسب. وإذا أفرطت هذه المدينة في حب الكرامة انقلبت إلى مدينة التغلب .ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابي ليس عدواً للكرامة فقد جعلها من خصال الرئيس المثالي ولكنه معاد لاعتبارها الغاية القصوى.

5 - **مدينة التغلب**: وغاية أهلها هي التغلب على سواهم ومنهم من يرغب في غلبة الآخر على دمه، ومنهم من يريدها غلبة من أجل الفدية المالية، ومنهم من يرغب فيه ليستعبد الأخر ويستخدمه. وهم محتاجون لبعضهم من أجل التغلب على سواهم. وشرائعهم تخدم أغراضهم. ورئيسهم أقدرهم على تحقيق الانتصارات بالرأي أو السلاح أو البدن. ومن

(95) المرجع السابق، ص36، 64.

صفاتهم القسوة والبذخ وشدة النهم. وقد يستعبدون المجاورين لهم. وقد يستأثر بالتغلب واحد منهم يصبحون له جميعاً أدوات. وقد تتداخل هذه المدن فلا يصل مثلاً محبو اليسار أو اللذة إلا بالغلبة، وقد يصل أهل الكرامة إلى مبتغاهم باليسار، وقد يستخدم اليسار في اللذة واللعب. وقد تؤدي هذه المطامع إلى طلب الرئاسات لتحصيل اليسار العظيم.

6 - **المدينة الجماعية**: التي يعمل كل مواطن فيها ما يشاء وما يحلو له. وأهلها متساوون «وتكون سنتهم ألّا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاءوا»[96]. ولا يكون لأحد عليهم سلطان، والجمهور هو المتسلط على من يقال لهم رؤساء في تلك المدينة «ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين»[97]. والرؤساء يتبعون هوى المرؤوسين. وفي الحقيقة لا يوجد رئيس ومرؤوس بينهم. والمحمودون عندهم الذين يُوصلونهم إلى الحرية وما يبتغون من شهوات ويحفظونها عليهم بمدافعة أعدائهم. ويرفعون من شأن الرئيس الذي يعمل لغاياتهم ويقتصر على الضروري لنفسه. وأما الرؤساء الذين لا يتصفون بالزهد فإنهم مساوون لرعاياهم ويقدم لهم الشعب المال مقابل خدماتهم. وهذه المدينة تسمى أيضاً المعجبة والسعيدة - لا السعادة الحقيقية - ويرغب الناس في سكناهم لأن قاطنَها يفعل ما يريد، ولذلك تتضخم ويأتي الأولاد مختلفي الفطرة والتربية فتغدو كأنها مدن متداخلة بعضها في بعض لا يتميز فيها الغريب من القاطن، وفيها كل الأهواء والسير. وقد ينشأ فيها الأفاضل مع الزمن فيوجد فيها حكماء وخطباء وشعراء من كل ضرب. ويمكن أن تتضمن أجزاء من المدينة الفاضلة وهي أكثر مدن الجاهلية خيراً وشراً معاً. وقد تشترى فيها الرئاسات بالمال. ومع ذلك فإن هذه المدينة هي ومدينة الضرورة أقرب إلى نشوء المدينة الفاضلة من خلالهما. «**إلا أن إنشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفاضل تكون من المدن الضرورية والمدن الجماعية من**

(96) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص99.

(97) المصدر السابق، ص99.

بين مدنهم أمكن وأسهل»[98]. وإذا ما تأملنا حال هذه المدينة الأعجوبة نجدها بين الدولة البرلمانية أو الديمقراطية المباشرة وبين الدولة الغوغائية. وإذا كان الفارابي يعدّد سلبياتها فهو أيضاً يحدد إيجابياتها ويعدها نواة ممكنة للمدينة الفاضلة أي حين يعي شعبها السعادة الحقيقية ويختار الأفاضل بحريته لقيادته. إذ ومن لفتات الفارابي، ذكره لمذهب الإنسانيين في السياسة، الذين يرون أن الرابطة الإنسية تكفي لشيوع المحبة والتعاون بين أفراد البشرية، ويكون التغالب بينهم وبين الأنواع الأخرى . فالإنسية للناس هي رباط ينبغي للأفراد أن يتسالموا بالإنسية ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به[99]. ويضيف في هذا المقام، المدينة المسالمة إلى قائمة مدنه. وأهل هذه المدينة يكرهون القتال ولا يقدمون عليه إلا إذا أكرههم عدوان قوم آخرين عليهم. ويرى أن محبّي التغالب سيئو النفوس وعدوانيون، أما المسالمون فحَسنو النفوس طيبون لأنهم يمقتون العدوان والاغتصاب.

ويتوسع في بحث المدن غير الفاضلة الأخرى كالمدينة الفاسقة التي عرف أهلها السعادة وأفعالها ولكنهم لم يتمسكوا بهذه الأفعال. ومالوا إلى أغراض المدن الجاهلية. والمدن الضالة وأهلها حكيت لهم أمور مخالفة للأمور الحقيقية. والمدينة المبدّلة التي كانت لها آراء الفاضلة وأفعالها ثم تبدلت. وفي هذا يعتقد البعض، أن وصف الفارابي للمدن الضالة والجاهلة - فصول زائدة - «بالغ فيها أكثر من وصفه للمدينة الفاضلة، كونه يتكلم على القهر، والقوة، وتنازع البقاء، والبُغض، والتغالب، وغير ذلك من روابط هذه المدن بكثير من التفصيل»[100]، لكن لعلّ هذا يعود إلى شعوره بالتقصير في توضيح صفات أهل المدينة الفاضلة. إلا أن الفارابي يتنبه إلى هذا التقسيم الذي أتى به لهذه المدن، ليس تقسيما واقعيا، ولا تقريرا وصفيا أو رسما موضوعيا لما هو عليه الواقع، بل لا يعدو أن يكون تقسيما

(98) المصدر السابق، ص102.

(99) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص118.

(100) جميل صليبا، **من أفلاطون على ابن سينا**، مرجع سابق، ص72.

اصطلاحيا تجريديا - بقصد التوضيح - أو بالأحرى تنظيرا للواقع لا يمكنه بلوغ درجة التطبيق، نظرا لأن الواقع مزيج مركب من اختلاط هذه السياسات الجاهلة فيما بينها. وهو في هذا لا يحيد عن خطى أفلاطون، في كون أن ما كتبه من صفحات «في دراسة المدن غير الكاملة» لا يُصوّر «لنا تخطيطا للقانون الدستور المقارن، وإنما يكون فصلا في فلسفة علم الإنسان يصف لنا فيه النماذج الأساسية - نماذج أخلاقية واجتماعية معا- تتحقق فيها الحياة الإنسانية في المجتمع»[101]. إذ يعود الفارابي في أواخر كتاب «السياسة المدنية» إلى بحث النوابت المشوّشة في المدن الفاضلة بحثاً مطولاً... فتكون المدينة غير الفاضلة على أشكال مختلفة، كما ذهب في كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهذه الأشكال أو الأنواع أو الأنماط هي كالأتي:

أ - المدينة الجاهلة: وهي المدينة التي ينغمس أفرادها في الترف، وفي الملذات البدنية، وأهلها يقتصرون على الضروري من المأكول، والمشروب، والملبوس، والمسكون، ولا يفكرون إلا في التعاون على نيل ذلك.

ب - المدينة الضالة: وهي المدينة التي يضل أهلها بالدين، ويذهبون بصدد تفسير العقائد، والطقوس تفسيراً ضالاً فاسداً، غير مستقيم، ويكون رئيس المدينة ضالاً، ويظن أنه يوحى إليه، فيخادع، ويموه بأقواله وأفعاله.

ج - المدينة الفاسقة: وهي التي يعرف أهلها آراء واتجاهات المدينة الفاضلة، ولكنهم يعملون ضدها، كما أنها المدينة التي أصابها زيغ وانحراف، حيث يعلم أهلها ما يعمله أهل المدينة الفاضلة من أسباب السعادة، ويعتقدون ذلك كله، ولكن أفعالهم تكون مثل أفعال أهل المدينة الجاهلة، فهم يقولون بما يقول به أهل المدينة الفاضلة من غير أن يعملوا به.

(101) السكندر كوبيري، **مدخل لقراءة أفلاطون**، ترجمة: عبد المجيد أبو النجار، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، (د.ت)، ص164.

د - مدينة الإباحية: وهي المدينة التي ليس فيها ضوابط اجتماعية وأخلاقية، تستطيع السيطرة على سلوك أفرادها، من أجل حياة أفضل لهم.

وفي أواخر كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وبعد أن يعرض لبعض آراء الطبيعيين القدماء في كيان الإنسان وسلوكه، وحتى بعض آراء الريبيين... يقارب النظريات السياسية الكبرى التي تقيم الدولة على أساس القوة وتنازع البقاء والعصبية... مثل قوله: «**بأن الموجودات متضادة وكل منها مجهز بما يحفظ وجوده، ويحوّل وجود سواه إلى شيء نافع له. ومن الموجودات ما يميل إلى القضاء على سواه وإن لم ينتفع بإهلاكه**»[102]. وكان كل موجود هو المقصود وحده بالوجود، «**فإننا نجد كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها فيلتمس إفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً، يظهر كأنه قد طبع على ألاّ يكون موجود في العالم غيره أو أن وجود كل ما سواه ضار له**»[103]. كما يعرض لأفكار أنصار القوة ما يتضمن تنازع البقاء والبقاء للأصْلح. بقوله: «**فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً والغالب أبداً إما أن يبطل بعضه لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة لوجوده هو، وإما أن يستخدم بعضاً ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله**»[104]. فالمدن يجب أن تكون متغالبة متقاتلة ومن يقهر الآخرين يكون الأسعد. وهذه الأصول التي يتفق عليها المنادون بالقوة تتشعب عنها تفرعات منها رأي يقول بتنافر كل إنسان مع كل إنسان ولا يأتلف اثنان إلا عند الحاجة والضرورة، واجتماعهما لا يتم على أساس التّساوي بل على أساس قاهر ومقهور، وإذا كان الاجتماع لسبب وارد من الخارج مثل كارثة طبيعية أو هجوم حيوان مفترس فيجب أن ينتهي حال زوال السبب الخارجي[105]. ومن أنصار القوة من رأوا أن الحاجة إلى

(102) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص105.
(103) المصدر السابق، ص107.
(104) المصدر السابق، ص107.
(105) المصدر السابق، ص109.

الاجتماع مستمرة مع الزمن كحاجة طالب القهر إلى من يساعدونه على بغيته فيقهر قوماً آخرين يستعين بهم على قهر سواهم، وليس المساعد مساويا للأول بل مقهوراً مجبراً. وذهبت جماعة أخرى إلى أن القوم الذين يبتغون قهر سواهم تقوم الرابطة بينهم على أساس الائتلاف والمحبة الناتجين إما عن الاشتراك في والد واحد أي في الانحدار من أصل مشترك وكلما كان الوالد أخصّ بهم زادت الألفة فيما بينهم واندفعوا للتغلب على من عداهم[106]. ومن هنا يذكر التجمع السياسي القائم على قوة القبيلة والتحالف بين القبائل ولا سيما أنه يذكر المصاهرة كرابطة من الروابط التي تجمع وتؤلف. وهذه الفكرة تشبه قوة العصبية التي انطلق منها «ابن خلدون» في بحثه عن قيام الدول أو السلالات الحاكمة لكثرة ما اطّلع على دول أسست على العصبية العشائرية. وإما أن يقوم الارتباط بتشابه الشيم والخلق الطبيعية والاشتراك في اللغة على اعتبار أن أبناء كل أمة يتشابهون فيما بينهم ويباينون سواهم وهذا نوع من القومية أو العصبية القومية، لأن الفارابي يذكره في مجال نظريات القوة[107]. ثم يدلي بنظرية أُخرى تقوم على القومية ولكن تجعلها ثمرة التساكن والعوامل الجغرافية عندما تتحدث عن رأي الذين يرون الارتباط هو الاشتراك في المنزل ثم في المدينة فالصقع الذي فيه المدينة. ويتحدث عن اشتراكات عديدة بعضها تصلح لقيام الدول وبعضها لا يصلح إلا لقيام جماعات جانبية... وأنصار القوة يرون أن موضوعات التَغالب هي الكرامة والمال واللذات والوسائل المؤدية إليها والفئة القاهرة هي التي تفوز بها. والعدل هو التَغالب ما دام هو طبع الإنسان الجوهري. وإذا ما قتل المقهور أو استعبد ليستخدم فيما ينفع الغالب فإن هذا من العدل أيضاً في شريعتهم... وأما قواعد المعاملات وقوانينها فقد نشأت في الأصل بعامل الخوف المشترك بين متعاملين يعجز الواحد منهم عن اغتصاب ما يود، فهي قواعد طارئة على النفس الإنسانية ترسخ بمرور الزمن فتأتي أجيال تجهل أصلها فتحسبها العدل الطبيعي انخداعاً[108]. وليس التغلب

(106) المصدر السابق، ص111.
(107) المصدر السابق، ص113.
(108) المصدر السابق، ص113.

دائماً بالمقاتلة الصريحة وإنما قد يكون بالحيلة والخديعة والتظاهر بغير الحقيقة وادعاء العقائد.

إن الملامح التي يرسمها المعلم الثاني للمدينة الفاضلة عامة جدا... وهي اقرب إلى النظرة الشاملة لمبادئ تأسيس المجتمع الفاضل منها إلى المشروع السياسي المتبلور... وهذه الصورة تندرج ضمن نسق فلسفي متكامل يعطيها مشروعيتها النظرية، وتبقى ملازمة للأسس الميتافيزيقية التي يقوم عليها هذا البناء. (مما يتجلى بوضوح في علاقة «التناسب» التي يقيمها بين التراتب الاجتماعي والتراتُب الانطولوجي، وفي شخصية رئيس المدينة... الذي يمثل الحلقة الرابطة بين السماء والأرض بين العالم العلوي وعالم الكون والفساد. وذلك ما يختص به من صفات الفيلسوف... فمن المبادئ الأساسية البديلة للمعايير التي تقوم عليها المدن التي يسميها «الجاهلية» وهي مضادات المدينة الفاضلة. أهم هذه المبادئ هو العدل الذي يكون أولا «في قسمة الخيرات المشتركة التي هي لأهل المدينة على جميعهم... فان لكل واحد من أهل المدينة قسطا من هذه الخيرات متساويا لاستئهاله. فنقصه عن ذلك وزيادة عليه جور[109]. وبالتالي، مفهوم العدالة لدى الفارابي ليست عدالة مساواة (كما ذهب إلى ذلك عبد السلام بنعبد العالي...) وإنما هي عدالة انسجام وائتلاف بين مختلف المراتب الاجتماعية التي تتكون منها المدينة الفاضلة[110]. ويكون بمقتضاها (أي العدالة) توزيع الثروات متفاوتا بتفاوت تلك المراتب ومستجيبا للمبدأ التالي: لكل حسب «استئهاله»[111]. العدل إلى جانب المحبة التي تنتَج عن اشتراك أهل المدينة الفاضلة في الآراء وسعيهم إلى نيل السعادة » بعضهم مع بعض»[112]. (المحبّة لا العاطفة) القائمة على الإرادة، التي تأتي من الاشتراك في القيم ومن وحدة الفكر والممارسة. مما يعني أن الروابط

(109) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص71.
(110) المصدر السابق، فصل 61، ص70-71.
(111) المصدر السابق، ص70-71.
(112) المصدر السابق، ص71-72.

القيمية والفكرية والعلمية التي تصل أهل المدينة الفاضلة بعضهم ببعض تتحول إلى لحمة عاطفية تتمثل في المحبة المتبادلة. فوحدة الآراء والأفعال والمصالح المشتركة تمثل عامل ائتلاف بين أهل المدينة الفاضلة، رغم ما يقوم داخلها من تراتب... فهل يعد الفارابي بعد هذا، واضعا ليوتوبيا اجتماعية وهو لم يفكر في الحركية الداخلية والقوى الاجتماعية الفاعلة التي تمكّن مدينة ما من أن تصبح فاضلة على النحو الذي يرتئيه المعلم الثاني؟.

وخلاصة القول، أن الفارابي كان محاذيا وأحيانا متأثرا في كثير من مسائله السياسية بأفلاطون، وإن حاول أن ينظر إليها بعيون إسلامية... وإن كان قد بالغ في التجريد في بعض المفاهيم والاشتراطات، مما جعل مدينته تقترب من اليوتوبيا أو الحلم أكثر من اقترابها من الواقع الموضوعي. ولكن كما سبق وأن ألمحنا، لا وجود لحلم دون واقع ينطلق منه ويحاول تجاوزه والتخلص منه، هذا فضلا عن أن الحلم، لا يكون دائما وبالضرورة خاليا من الحقائق؛ فـ«كثيرا ما يفضّل الخيال على الحقيقة، وتنسج الحقائق من خيوط الأحلام»[113]. وبما أن الشروط الحضارية كانت متقاربة، والظروف الواقعية متشابهة، والأطر المعرفية لم تزل بعد، تمتلك خاصية تأثيرها، فإن جميع من أتى بعد الفارابي من فلاسفة مسلمين أو بعبارة أو ضح فلاسفة فقهاء)[*]، باعتبار رؤاهم دائرة، تخومها أو قطباها الدين والواقع، أو لنقل فقه الواقع)، فإنهم جميعا، حلموا الحلم نفسه، وتاقوا إلى وسم مدينة الأرض بِسمات مدينة السماء، أو(فكرة الله كما تصورها الفلاسفة في مقابل تصور الجمهور). ولما لا تقريب مدينة البشر من مدينة الله وتخفيف وطأة مدينة الدنيا وتليين يبوستها بنفحات من مدينة الدين؛ مشترطين فيها كل ما

(113) جميل صليبا، **من أفلاطون على ابن سينا**، مرجع سابق، ص80.

(*) هؤلاء الفلاسفة أمثال: ابن سينا، ابن باجه، فلاسفة الفكر الشيعي، والفكر الأشعري الماوردي، وفي قرطبة ابن رشد. وينتقد ابن خلدون فيما بعد هذه النظرة التجريدية والرؤية الطوباوية، مؤكدا عدم إمكانية وقوعها بقوله: «إنها نادرة أو بعيدة الوقوع» وأنهم يتكلمون عليها (المدن الفاضلة) من جهة الغرض والتقدير، **المقدمة**، ص303. على الرغم من هذا الانتقاد بل والدعابة، وعلى الرغم من أنه حاول تأسيس نظرته على معرفة طبائع العمران كما هو واقع، إلا أنه سار على نفس نهجهم.

اشترطه الفارابي حتى وإن اختلفت زاوية النظر، واختلفت المفاهيم، إلا أن القضية تبقى هي هي. وإلا كيف اختار الفارابي العزلة ويتحدث عن المدينة الفاضلة؟ (وإن كانت تعني المدينة في فهمنا المعاصر، المشاركة والحضور...) هل ليعوض بها الواقع؟ من خلال بنائه لعلم سماه بالمدينة الفاضلة... أم هي المثل الأعلى (المنشود) الذي أراد به تصحيح الواقع؟ ومن ثم الحكم عليه[*].

إن » آراء أهل المدينة الفاضلة» عند الفارابي، موضوع يتعلق بأفكار يعتنقها الخاصة (الفلاسفة) مقابل أفكار (عقيدة الجمهور) أو العوام على حد وصف الفارابي[114]. إنها منظومة فلسفية وليس مشروع نظام للمدينة ولا مشروع نظام سياسي... (كما حاول تصوره الكثير من مفكرينا المعاصرين... سواء فيما ذهب إليه (عبد السلام بنعبد العالي أو حسين مروه أو الطيب تيزيني...) لأن «المدينة الفاضلة» قوامها الفرد الفيلسوف، وفوق ذلك هي العالم الفكري الذي تميز به الفارابي عن محيطه... ووفّر له العدة المعرفية لبناء سلوك يعلي من شأن الباطن، ويقابل به القيم السائدة بقيمه الفلسفية بمحاولته تعديل سلّم القيم - على اعتبار أن المعرفة الفلسفية هي القيمة العليا[*]. لكن مع اختلاف على نوع العلم الذي له هذه القيمة العليا... قد يعود ذلك إلى حاجة الفيلسوف في المجتمع الإسلامي لإثبات قيم علمية... نظرا لغربته العلمية في محيط الثقافة الإسلامية... أين كان الفيلسوف مثير للشبهة وعلمه ليس له امتداد طبيعي في المجتمع الإسلامي... مما يفسر عزلة الفارابي[115]. (كما سبق وأن ذكرنا من قبل) حينما عبّر عن ذلك صراحة بقوله: «**حُرِّم على الفاضل من الناس (الفيلسوف)**

(*) إن المدينة الفاضلة تحيلنا إلى عدة تأويلات متعددة ومتضاربة... سواء في الدراسات القديمة أو الحديثة.

(114) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، أجزاء المدينة ومراتب أجزائها، ص70.

(*) إشارة إلى حملة الثقافة العالمة، الذين يجعلوا للعلم القيمة الأولى في مقابل ذوي السلطة...

(115) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، اكتوبر 1998، ص185.

المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل. وأما إذا كانت معدومة فالفاضل غريب في الدنيا، ورديء العيش، الموت له خير من الحياة»[116]. من ثم أضحى في نظر الفارابي... توطين النفس على الاغتراب، والاعتداد بالتفرد، ضدُ على قيم «المدينة الجاهلة» والاستئناس بالصفوة والعارفين بالفلسفة والمتخلقين بقيمها... ذلك هو طريق السعادة... إذ يقول مرة أخرى: «**كلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، كان التلذاذ كل واحد منها أزيد... وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم**»[117]. وبالتالي، صارت المدينة الفاضلة هي بمثابة رباط روحي ـ فلسفي يرفع من أصحابه فوق المدن الجاهلة. فهي تدبير فردي للنفس المشبعة بمعارف وأخلاق الفلسفة... والطريق إليها هو تربية النفس بقيم الفلسفة، وتكوين العقل بالبرهان... بهذا يمتاز الفرد الفيلسوف ويغترب عن مجتمع هو دون الفلسفة أو مناقض لها، غربة يعتد بها وإن شقي بها... لكن ومن باب الفحص نتساءل، هل يعني أن «المدينة الفاضلة» ليس فيها ما يدل على أنها مشروع سياسي ولو عن طريق الفلاسفة؟. خاصة وأن رئيس المدينة أو الملك أو الإمام كما يسميه الفارابي في أكثر من موضع يشترط فيه شروط جسمانية وعقلية وخلقية... أليس هذا «الرئيس» هو أقرب إلى فيلسوف يسترشد به أتباع ويرتبطون به ارتباطا فكريا وروحيا قبل كل شيء؟. ثم أليس هو الذي يرتّب الطوائف كل حسب مؤهلاته... وتكون له القدرة على جودة الإرشاد، وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة[118]. (كما سبق في ذكر شروط الحاكم الفاضل). ولو أننا نستشف شيئا من جمهورية أفلاطون وبعض من الأفلاطونية... التي تجعل من الرئيس جامعا بين خصائص الفيلسوف ومؤهلات النبي، مادام كلاهما يستمدان من «العقل الفعال إلى العقل المنفعل»[119]. ويتلقى منه مباشرة العلم المدني. وكأننا

---

(116) الفارابي، فصول منتزعة، مصدر سابق، ص29.

(117) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص137-138.

(118) الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مصدر سابق، ص79.

(119) المصدر السابق، ص79 وما بعدها.

بالفارابي هنا، يجعل من الوحي إمكانية مفتوحة عبر الزمان يبلغها الفرد الفذ الذي سما بفطرته سموا انعدمت فيه الواسطة بينه وبين علم الفيلسوف وعلم الكاهن. على أن علم الأول أسمى وأوثق... إن هذا الذي «أوحي» إليه بتقدير أفعال أهل المدن أو «مدينة» لن يكون سوى رسول أو صاحب شريعة!!!... أما رئيس مدينة الفارابي فهو «ملك» يعني به الفيلسوف القدوة في عصر ما عبر العصور... أو السلطان كما يسمونه المريدون و«القطب» عند المتصوفة... لذا اعتقدنا أن اجتماع السلطة والفلسفة في شخص الحاكم... هو تطلّع أفلاطوني لدى الفارابي (وإن كان التاريخ لم يشهد هذا النوع من الحاكم)...

إن الفارابي كان حالما وعالما في آن، بعدم التسليم بشرعية أية سلطة قائمة (فهي فاقدة للشروط...) وهو لا يتمرد عليها... بل يتعالى عنها بتفرده بعزلته... إذ يقول: «فمتى اتفق في وقت ما (وليكن عصر الفارابي) إن لم تكن الحكمة جزء من الرياسة، وكانت فيه سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك»[120]. فكيف تكون مدينة فاضلة بلا ملك فيلسوف؟.

لقد وصف مشروع الفارابي في المدينة الفاضلة أنه (طوباوي) أي محض خيال لا صلة له بالواقع فهو خيالي ممتع لكنه محال، والذي نراه انه مشروع مثالي لا خيالي، بمعنى أنه يسعى لرسم صورة للدولة الفاضلة ورئيسها أمثل ما يكون وأكمل ما يكون أو ما يمكن أن يتحقق، مثل هذه الصورة وان كان تحقيقها عسيرا، لكنها تظل تمثل الصورة المثلى التي علينا أن نقترب منها ما أمكن، إن العديد من عناصرها يمكن تحقيقه، من ذلك ما أشرنا إليه من تولية الرئاسة في الدولة الفاضلة، فإن تعذر فليكن الفيلسوف شريكا في الرئاسة. كذلك إقامة دولة فاضلة لكل أمة دولتها وهو أمر ممكن تماما، بل إن الواقع في عصر الفارابي كان قريبا من ذلك سوى أن الدول لم تكن فاضلة لأكثر من سبب، فلا واحد منها رئيسا فيلسوفا أو حتى يشارك الفيلسوف في رئاستها.(إنها تحتاج إلى فلسفة وفئة من الفلاسفة وتحتاج إلى

---

(120) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص130.

دين فاضل. . .). دولة فاضة لها دينها الفاضل، وهذا لا يوجب الصراع أو النزاع بين هذه الدول: «فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها» المدينة»[121].

إن هذا الحل هو في تقديرنا الأمثل عند الفارابي في حل مشكلات كانت تعاني منها الدولة الإسلامية في كل أجزائها، كقضية الشعوبية والشعور القومي المتنامي في عصر الفارابي لدى عدد من الأقوام المنتمين إلى الإسلام من أصول غير عربية. لقد أحس بأزمة عصره. . . ورأى الإصلاح لا يكمن في إقامة دولة مركزية شاملة لجميع فئات المسلمين (حل لم يعد ممكنا من الناحية الواقعية) بل يتولد عنه مشاكل وسلبيات. . . والحل الأفضل الممكن عمليا هو قيام دُويلات فاضلة إما دولة لكل قوم(أي دولة - أمة) أو دولة لكل جزء من قوم يسكنون مدينة ما (أي دولة - مدينة) ويختار رئيس لكل دولة أو يضع لأهل دولته الدين الملائم لأخلاقهم وشيمهم الطبيعية ولغتهم. . . الأمر الذي يحل معظم مشكلاتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية. . . فيحصل للجميع بذلك كمالهم وسعادتهم القصوى. ونعتقد أيضاً، أن الفارابي وجد الحل في الفيلسوف الذي يؤسس لنفسه مدينته الفاضلة (عالمه الخاص) يكون فيه سلطان نفسه ويترك من عداه غير العارفين بالفلسفة والغير المسترشدين بقيمها يتخبطون في الجهل والظلال. . . مما يفسر مرة أخرى (عزلة الفارابي وتعاليه عن المدن الضالة أو الجاهلة. . . بما أن السلطة فاقدة للحكمة. . .) فيكتفي الفيلسوف بالعلم بالتدبير الفاضل للمدن. . . فلا شرعية له عنده[122]. ومن ثم يعود إلى نفسه ليعيش مع ملوك المدينة الفاضلة (ملوك الحكمة عبر الزمان) يتواصل معهم ليحقق السعادة. . . بهذا تكون مدينة الفارابي هي نوع من الرابطة العقلية ـ الروحية. بين أفراد متميزين. . . إنها(استراتيجية الفيلسوف المنفرد في عالم الغربة ـ نوع من المسحة النيتشوية).

أما الجانب الواقعي للمدينة، والذي لم يهمله كما يبدو في تأملاته. . .

---

(121) الفارابي، **التحصيل**، مصدر سابق، ص148.

(122) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مرجع سابق، ص186.

يظهر في إبرازه للمدن المناقضة للمدينة الفاضلة (الجاهلة / الفاسقة / الضالة. . .) التي تكتفي بالضروري في أسباب العيش وطلب الثروة والقوة أو طلب الحرية. . . بل وللإشارة الفارابي لا يتصور للمدينة الفاضلة أنها تقوم على الحرية، لأن الحرية عنده ذات معنى سلبي غايتها تملق أهواء الناس وشهواتهم (الإشارة هنا إلى نيتشه) ولأنها أساس المدينة الجماعية يكون الجمهور فيها مسلطين على الرؤساء. إلا أن هذه المدينة ليست شرا كلها. . . «هي **أكثر المدن الجاهلية خيرا وشرا معا**»[123]. وإذن، فيم الحكمة الفلسفية المستمدة عن النظام الفلسفي الأفلاطوني الأرسطي؟. هل فيما فهمه وأوله وشرحه عن النص الأفلاطوني الأرسطي؟، ضدا على القيم التي تجعل الغاية من طموح الإنسان فردا ومجتمعا. . . منافع مادية، ألقاب، تغلب. . . وبالتالي استحالة تحقيق المدينة الفاضلة. . . إذا كان ذلك ما قصده الفارابي، فإن ما على الفيلسوف إلا أن يستبطن مَثلُها الأعلى في ذاته. . . فلتتحول الفلسفة إلى فن السلوك الفردي، سلوك الفيلسوف المغترب[124]. وتتحول معها المدينة أيضاً، إلى مدينة الفيلسوف المغترب.

---

(123) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص101.

(124) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مرجع سابق، ص187.

الفصل الخامس

السعادة بما هي غاية أبدية

أولاً: السعادة تكمن في العدالة وفي العلم بالفضيلة (أفلاطون)

لا ريب، من أن المرء حينما يرجئ الحصول على بعض اللذات في سبيل التمتع بغيرها، وحينما يعمل على إشباع رغباته... بطريقة غير مباشرة، أو على أمد طويل، لكن حينما يحاول التعرف على الشروط أو الظروف التي يمكن أن تكفل له تحقق سائر اللذات، فإنه لابد ـ عندئذ ـ من أن يجد نفسه مدفوعا إلى اعتبار «السعادة لا اللذة هي الخير الأقصى». فالبشر عادة ينشدون «السعادة» حتى وإن لم يعرفوا... ماذا عسى أن تكون تلك «السعادة»!! التي يصبون إليها ـ وحينما قال بعض الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون وأرسطو) إن «السعادة» هي الخير الأسمى. أ و«الخير المطلق» فإنهم لم يكونوا يعنون بالسعادة مجرد «خير نسبي» متغير كاللذة... بل عَنوا بها تلك «الغاية القصوى» التي ليس بعدها غاية. مما يعني أنهم كانوا يعدون «اللذة» جزئية أو مجرد ظاهرة تجريبية في حين ينظرون إلى السعادة على أنها كلية عالية على التجربة إنها عقلية صرفة. (هذا حتى وإن أطلق «أبيقور» على نوع من اللذات العليا كالنشاط العقلي، حب الجمال، العبادة الروحية...) لكن فلاسفة اليونان أدركوا أن من طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة إلى شيء آخر يجب تجنبها... في حين أن من شأن «السعادة» بطبيعتها أن تكون

غاية في ذاتها[1].. فالسعادة لا تصاحب نشاطا جزئيا بعينه، بل تقترن في العادة بالتآزر الشامل لكل مظاهر النشاط البشري. . . وبالتالي تجيء مصاحبة لحالة «الانسجام الكلي» الذي قد يتحقق بين الوظائف النفسية للفرد. في مقابل «اللذة» التي تنزع للتغير والتحول المستمر[2]. ومع ذلك، فإن السعادة لا يمكن أن تنسب إلا إلى حياة بأكملها من حيث هي «كل». يقول أرسطو: «لا تدعُ أحدا سَعيدا، اللهم إلا بعد مماته»[3].

إن نظام القيم في الموروث اليوناني يتمحور حول قيمة مركزية رئيسة هي «السعادة القصوى» أو «الخير على الإطلاق»، حسب تعبير الفارابي.

والسبيل إلى هذا النوع الأسمى من السعادة هو الحكمة، و«الحكمة هي أفضل علم لأفضل الموجودات»، وبعبارة الإسلاميين «العلم الإلهي»، أو علم «ما بعد الطبيعة» الذي يتوج العلم الطبيعي في المنظومة الأرسطية. و«لما كانت النفس الإنسانية إنما تبلغ كمالها بالمعرفة العقلية التي لا تحتاج فيها إلى ما تنقله إليها الحواس فإنها بالترقي صعدا على هذا السبيل تصير جوهرا بسيطا لا تحتاج في قوامها إلى مادة، لا إلى جسد ولا إلى حواس، فتصير من جملة «الجواهر المفارقة» فتتصل بالعالم العلوي، عالم العقول السماوية، وهذا «الاتصال» هو السعادة الحقيقية»[4]. والطريق إلى السعادة القصوى يبدأ أولا بمعرفة النفس على حقيقتها وذلك بالتمييز فيها- كما فعل أفلاطون- بين ثلاث قوى أو نفوس: القوة الشهوانية التي تحرك الإنسان إلى ما يشتهيه أو يجذبه من الملذات والخيرات. والقوة الغضبية التي تحركه إلى «الغضب» عدوانا أو دفاعا أو نجدة. والقوة الناطقة العاقلة وهي التي يحصل بها التمييز والروية والتفكر[5]. ولكل من هذه القوى فضيلتها: ففضيلة النفس الشهوانية العفة، وفضيلة النفس الغضبية النجدة، وفضيلة النفس العاقلة

(1) انظر: زكريا إبراهيم، **نظرية السعادة**، مرجع سابق، الفصل السادس، ص131.
(2) المرجع السابق، ص132.
(3) أرسطو، **الأخلاق النيقوماخية**، مرجع سابق، ج1، فصل 10.
(4) مصطفى حسن النشار، **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، مرجع سابق، ص131.
(5) المرجع السابق، ص134.

الحكمة. ومن اعتدال هذه الفضائل الثلاث ونسبة بعضها إلى بعض تحدث فضيلة رابعة هي كمالها وتمامها وهي العدالة. وتحت كل واحدة من هذه الفضائل الأربعة فضائل متفرعة عنها، وتقابلها رذائل أربع، وما تفرع عنها، وهي مضاداتها[*]. أما الفضيلة كما حددها أرسطو هي وسط بين رذيلتين: فالحكمة وسط بين السفه والبله. والعفة وسط بين الشرَه وخمود الشهوة. والشجاعة وسط بين الجبن والتهور. والعدالة وسط بين الظلم والانظلام. وتأتي السعادة في القمة إذ هي تمام الفضائل والخيرات وغايتها.

وإذن، هناك طريقان في الموروث اليوناني لبلوغ السعادة. طريق «الاتصال» بواسطة الفلسفة كما هو عند الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل (على ما بينهم من فروق واختلافات. . .) وطريق «الإشراق» كما هو عند الفلاسفة الإشراقيين من أمثال «ابن عربي» و«السهروردي»، وهو طريق يمزج بين الفلسفة والتصوف. وفي كلتا الحالتين تكتسي السعادة طابعا فرديا. حتى وإن ربط الفارابي السعادة بالمدينة الفاضلة (كما ذكرنا في الفصول السابقة) فإنها تبقى مع ذاك فردية وأخلاقها فردية كذلك. ثم إنه إذا كانت القيمة العليا في نظام القيم في الموروث اليوناني هي السعادة، كما قدمنا، فإن القيمة المركزية التي تؤسسها هي «العدالة». فما المقصود بالعدالة هنا؟. لعله من المفيد هنا التذكير بأن فكرة العدالة (dikè) في الفكر اليوناني ترجع إلى «أناكسيمندر» الذي جعل منها معيارا أسمى يخضع له الكون كله، يعطيه النظام وينقذه من الفوضى. إن فكرة الكوسموس Cosmos التي تعني الكون المنظم، أو نظام الكون، هي التي تعطي للعدالة دلالتها[*]. النظام الذي لا يترك مجالا للفوضى ولا للمصادفة. (الأشياء كلها منزلة في منازلها). تلك هي العدالة عندهم، قائمة على أن لاشيء في الكون يترك منزلته ليعتدي على

(*) عد إلى تفصيل هذه القوى الثلاث من حيث الوظائف. . . في فصل المدينة.
(*) الكون في التصور اليوناني كروي الشكل مصمت كله ملاء على صورة بصلة. الأرض مركزه والأفلاك تحيط به كما تحيط قشرات البصلة بلبها الذي في وسطها بداخلها. والإنسان على الأرض يلاحظ نظام هذا الكون: الكواكب والنجوم تجري في أفلاكها، لا تتصادم ولا تتأخر أو تتقدم. النهار يعقبه الليل والليل يعقب النهار بدون كلل ولا خلل، وكذلك الفصول الأربعة والرياح والأمطار الخ، كل شيء في مكانه ووقته.

منزلة غيره. وبالتالي، الكون والمدينة نموذج واحد. بذلك بنى اليونان نظام الكون على غرار نظام مدينتهم، فأفلاطون بعد أن ينهي البحث في العدالة الاجتماعية ينتقل إلى العدالة الفردية التي هي الأخلاق. ينقل نظرية الأخلاق من فروع سياسة المدن، ليقيم نظام القيم على أُمور ثلاثة: العدل، الحسن، الحقيقة. ومرجع الثلاثة إلى الخير، فالذي له قيمة ذاتية هو الخير، والأمور الثلاثة تبسيط لهذا الأمر المعياري. ثم أرجع العدالة إلى الحسن، من غير فرق بين العدالة الاجتماعية أو الفردية، لأنها تُوجد التوازن المطلوب الذي هو عبارة أُخرى عن الحسن، وعلى ذلك فالحسن إمّا محسوس كجمال الورد، أو معقول كحسن الصدق والأدب والتقوى والإيثار وغير ذلك[6]. ما نعبّر عنه بالخير والأخلاق الحميدة فهو من مقولة الجمال. فالأخلاق عند أفلاطون أمر واقعي، والأخلاقي من يدرك هذه الأمور الواقعية. يكفي التخلّق بها لتمييز الخير عن الشر، فلو عرف الإنسان الخير من وجود الصلة بين الجمال وتعادل القوى، يعمل به وإن لم يعمل فإن مرجع ذلك لجهله[7].

فلا محيص لنا إذن، من استئصال الفساد الأخلاقي بالقضاء على الجهل ومكافحة الأمية. إن رأس الفضيلة هو الحكمة والمعرفة، فكلّ فضيلة هي نوع من الحكمة، فمثلاً الشجاعة هي عبارة عن معرفة ما يجب أن يخاف منه ومالا يخاف، وانّ الفقه عبارة عن العلم بالحد الذي يجب أن يراعى به إعمال الشهوات، والعدالة عبارة عن العلم بالأصول والضوابط التي يجب أن تراعى في تنظيم رابطة الإنسان مع أخيه الإنسان. فإذا كانت الحكمة مبدأ للفضيلة، والمعرفة منشأ للأخلاق، فكلّ حكيم أخلاقي لا ينفك عن الأخلاق[8]. والنتيجة لو أن إنسان ما وقف على الخير والشر على ما هما عليه، ففعله يكون على وفق الأخلاق دائماً ولا يخرج عن إطاره. وكذا القضايا الأخلاقية التي هي قضايا كلية عامة شاملة لجميع الظروف

(6) مصطفى حسن النشار، **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، مرجع سابق، 135.
(7) ويل ديورانت، **تاريخ الفلسفة**، مرجع سابق، ص34.
(8) نفسه، ص36.

والشرائط. فليس لبني آدم إلّا نوع من الحياة فيها سعادته لا أكثر[9]. إلا أن موقف أفلاطون في هذا البناء القَيمي لا يخلو من مآخذ... العلم بالفضيلة أو الرذيلة مثلا لا يكفي في التخلّق أو في اجتناب الشر، ما لم تدعمه التربية والتهذيب. ولا يخرج موقف الفلاسفة الإسلاميون - والفارابي بالخصوص - في بنائه لمدينته الفاضلة على غرار الكوسموس اليوناني. (مع التمييز في هذا الصدد، أن العدالة في المدينة، عنده وعندهم، هي في محاكاة هذا النظام الذي يقوم على «إنزال الناس منازلهم»). على اعتبار أن المجتمع اليوناني مجتمع قائم على ثلاث طبقات: المنتجون من فلاحين وحرفيين الخ، وهم عبيد أو في وضعية العبيد، والجنود المدافعون عن المدينة والقائمون بحراستها والحفاظ على نظامها وسيرها، ثم الحكام المدبّرون للشأن العام. إنه التقسيم الذي نقله أفلاطون إلى النفس البشرية في قيامها على قوى ثلاثة كما أسلفنا: القوة الشهوانية ويقابلها في المدينة المنتجون لما به تطفأ الشهوة إلى الطعام وهم العبيد. والقوة الغضبية وهي النفس السّبعية (السابعة) في الإنسان ويقابلها الجند والحراس في المدينة، والقوة العاقلة أو النفس الناطقة ويقابلها في المدينة السادة الحكام. فالعدالة هي أن تحاكي النفس في نظامها نظام المدينة وتحاكي المدينة بدورها نظام الكون. أي بوجوب أن يبقى كل شيء في مكانه حتى لا يختل النظام. وهي (أي العدالة) أن يبقى العبيد عبيدا والجنود جنودا والسادة سادة. ذلك هو معنى «إنزال الناس منازلهم». لكن أرسطو انتقد نظرية أفلاطون (الطبقية) لأنها ذات طابع إكراهي، ولأن شيوعية المال لا تساير الطبيعة البشرية. فكل سياسة حكيمة يجب أن توفق بين طبيعة الإنسان والقيم التي يجب ترسيخها في المدينة المثلى[10]. كما اعتبر الإنسان الفاضل هو وليد المدينة الفاضلة. فالقيم المثلى ليست متعالية على الإنسان الواقعي كما ظن ذلك أفلاطون بل هي باطنية فيه. والنزعات الخيّرة الكامنة في الإنسان سوف تنجلي في المدينة الفاضلة. لأن «**الغاية الطبيعية المرتبطة بوجود الإنسان هي تحقيق الفضيلة**»

(9) Librairie Hachette, F.Chatelet. La philosophie de Platon a S-Thomas livre collectif Collection Marabout. Paris, 1972, p.112.
(10) أرسطو، كتاب السياسة، مرجع سابق. 90 و91.

كما يقول الفارابي[11]. وعليه يمكن القول، من أن فلسفة أرسطو تدعو إلى التسوية والتوفيق بين مبادئ الديمقراطية (القانون، التناوب، التداول، التحاور) ومبادئ الأرستقراطية (الكفاءة، الاستحقاق). ذلك أن كل سياسة ترتكز على نظام واحدي (Moniste) تفضي إلى الاضطراب وانعدام الاستقرار والعنف... وفي جانب آخر من العدالة، هناك اتفاقا بين أفلاطون وأرسطو حول مدلول الطغيان. حيث يعتبرانه «عنفا خالصا» و«سيطرة قاهرة» لأن ما يتوخاه الطاغي هو إخضاع الناس واستعبادهم بغية تحقيق مصالح خاصة[12]. ويتفقان أيضاً، في اعتبار السياسة القومية ليست مستوحاة من تجارب الماضي بل يمكن الكشف عنها عن طريق التأمل الفلسفي وهي تقترن لدى أرسطو بالتعقل وبالتبصر (Phronesis)[13]. وبالتالي، السياسة الحق عند كل من أفلاطون وأرسطو لا يمكن الكشف عنها على ضوء التاريخ، بل يمكن الوصول إلى ماهيتها عن طريق التأمل. على اعتبار، الغاية الأسمى المتوخاة من السياسة هي إسعاد الناس بتوثيق العلاقات بينهم وتمتينها وبتحقيق الانسجام والوئام بينهم، وإبعاد مظاهر الصراع والعنف.

ثانياً: السعادة رهن إرادة من يبحث عنها (أرسطو)

إن اعتقادات أرسطو في السعادة لا تخرج في المضمون (الإشارة إلى المضمون الاجتماعي) عن ما رسمه معلمه أفلاطون، إذ يعتقد: «أن بعض النّاس يرى السّعادة في الحياة الحيوانيّة. ذلك هو رأي العبيد (ولا يعيره أرسطو أيّة أهمّيّة بل لا يذكره إلّا في هؤلاء العامّة من بني البشر الذين عندما وصلوا إلى القوّة والتّعظيم استعبدتهم الشّهوات). وبعض النّاس يرى السّعادة في الثّراء غير أنّهم خاطئون، فليس للثّراء أي نفع مباشر عاجل بحيث تنشأ عنه السّعادة في الحال... إنّ الثّراء لا يطلب لذاته وإنّما لما

(11) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص131.

(12) زكريا إبراهيم، **نظرية السعادة**، مرجع سابق، ص131 وما بعدها.

(13) أرسطو، **كتاب السياسة**، مرجع سابق، ص132.

يحقّقه. وبعض النّاس يرى السّعادة في المجد، لكنّ المجد ليس رهن إرادتنا، مع أنّ السّعادة يجب أن تكون إلى حدّ ما، رهن إرادة من يبحث عنها. ومع ذلك فإنّ هؤلاء الذين وصلوا في المجد إلى قمّته، هم أحيانا بؤساء. كم من المشاهير يشعرون بآلام... يصيبهم من الملمّات ما لا طاقة لهم به[14]. وبعض النّاس يزعم أنّ السّعادة في اللّذّة. وإنّه يكفي أن يقرأ الإنسان كتاب أفلاطون «محاورة سيمونيدِس»(*) ليعرف ضلالهم[15]. إنّ الإنسان يرغب في العلم مع اللّذّة، أكثر ممّا يرغب في اللّذّة وحدها، ولو كانت اللّذّة هي الخير الوحيد، لكانت كلّ التّعريفات الجارية الخاصّة بالسّعادة على خطأ. لذا يجب البحث عن تعريف آخر، إذ لا شكّ من أنّ

(14) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، مرجع سابق، فصل الإنسان والأخلاق، ص193.

(*) يشكل هذا الحوار، المجموع في عشر كتيبات تمت خلال عدة سنوات (ما بين أعوام 389 و369ق.م)، العمل الرئيسي لأفلاطون المتعلّق بالفلسفة السياسية. يبدأ سقراط بمحاولة تعريف العدالة استنادًا إلى ما قاله عنها سيمونيدِس، أي «قول الحقيقة وإعطاء كلٍّ شخص حقه». هذا التعريف مشكوك في ملاءمته، لأنه يجعلنا نلحق الضرر بأعدائنا، مما يعني جعلهم، بالتالي، أسوأ وأظلم. كذلك أيضًا يستبعد تعريف السفسطائي ثراسيماخوس الذي قال بأن «العدل» هو ما ينفع الأقوى. ونصل مع أفلاطون إلى التمعُّن في مفهوم الدولة العادلة، تلك التي تعني «الإنسان مكبَّرًا»، القائمة على مشاعية الأملاك والنساء، اللواتي لا يكون التزاوج معهن انطلاقًا من الرغبات الشخصية، إنما استنادًا لاعتبارات النسل، تلك المشاعية الخاضعة لمفهوم التقشف الصحي، أي المعادي للبذخ؛ تلك الدولة القائمة على التناغم والمستندة إلى فصل صارم بين طبقاتها الأساسية الثلاث التي هي: طبقة الفلاسفة أو القادة، وطبقة الجنود، وطبقة الصنَّاع، والتي هي على صورة التوازن القائم بين المكونات الثلاث للنفس الفردية. ونلاحظ هنا، من خلال العرض، أن الطبقة الدنيا (أو طبقة الصنَّاع) لا تخضع لمتطلَّبات الملكية الجماعية لأنها لن تفهمها انطلاقًا من مستوى إدراكها. ويفترض سقراط أنه على رأس هذه الدولة يجب وضع أفضل البشر. من هنا تأتي ضرورة تأهيلهم الطويل للوصول إلى الفهم الفلسفي للخير الذي يعكس نور الحقيقة وينير النفس، كما تنير الشمس أشياء عالمنا (استعارة الكهف). ذلك لأن الظلم يشوِّه، بشكل أو بآخر، كافة الأشكال الأخرى من الدول، التي يعدِّدها أفلاطون كما يلي: الدولة التيمقراطية (التي يسود فيها الظلم والعنف)، الدولة الأوليغارخية (حيث الطمع الدائم واشتهاء الثروات المادية)، الدولة الديموقراطية (حيث تنفلت الغرائز وتسود ديكتاتورية العوام)، وأخيرًا، دولة الاستبداد، حيث يكون الطاغية بنفسه عبدًا لغرائزه، وبالتالي غير عادل. وأخيرًا فإن هذا المفهوم نسبي لأن العدالة لن تتحقق بالكامل، كما تصف ذلك أسطورة «إرْ»، إلا في حياة مستقبلية أخرى: حيث النفوس، وقد حازت على ما تستحقه من ثواب أو عقاب، تعود لتتجسد من جديد، ناسية ذكرى حياتها الماضية.

(15) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، مرجع سابق، ص193.

السّعادة تستلزم النّشاط، فلا يمكن تصوّر الرجل الغارق في سبات عميق طيلة حياته سعيدا. لا سعادة إذن دون نوع خاصّ من العمل[16]. هنا تتجلّى الفكرة الجوهريّة للأخلاق الأرسطيّة، فكرة المهنة أو الوظيفة، فلكلّ من المُوسيقيّ، والنّحات، والحذّاء، مهنة خاصّة به. فالنّحّات يصنع التّماثيل، والحذّاء يقوم بصنع الأحذية، والنّجّار يصنع السّقف، وكلّ واحد منهم إمّا أن يحسن في عمله أو يسيء. فإذا أحسن استحق أن يسمّى النّحّات نحّاتا جيّدا، والنّجّار نجّارا موفّقا والحذّاء حذّاء ماهرا، إذ كلّ منهم يؤدّي ما تفرضه عليه طبيعة عمله، ويؤدّيه بجدارة. كذلك الأمر في العين واليد والرّجل لكلّ منها وظيفة خاصّة، تحسن القيام بها أو تسيء، وتوفّق في أدائها أو يخطئها التّوفيق، فوظيفة العين الرّؤية، ووظيفة اليد الأخذ والعطاء، ووظيفة الرّجل حمل الجسم. إذا كان الأمر كذلك، فهل للإنسان بصفته إنسانا وظيفة خاصّة به؟ وظيفة، باعتباره إنسانا، أن يؤدّيها، وفي تأديته لها، يكون قد قام بعمل من أخصّ شؤونه كإنسان[17]. أي إذا كان للإنسان وظيفة خاصّة به تبعا لطريقة تأديتها، يكون محسنا أو مسيئا ويحقّق جوهره الذّاتي، فإنه يعمل على ما يتلاءم حقيقة مع طبيعته أو ما يعارضها فيعيش سعيدا أو بائسا. وحين يتلاءم مع حياته العقليّة فإنّها حسب أرسطو (أي الوظيفة) تتمثّل في صورتها الأسمى، وتسمّى حياة التّأمّل، أي الحياة للمعرفة والعلم والفلسفة. وليس للإنسان حياة أسمى منها أو أسعد[18]. في الأخير، يخلص أرسطو إلى أنّ كلّ إنسان يطلب بفطرته السعادة ويفرّ من الشقاء. والمراد من السعادة هو التمتع باللذائذ والابتعاد عن الآلام، دون أن يقتصر عليها، بل يعم اللّذات والآلام العقلانية والروحانية. بما أن كلّ إنسان يطلب السعادة ويرفض الشقاء. بيد أنّ تحصيل السعادة لا يتم إلّا عبْـر علم الأخلاق في اعتقاد المعلم الأول. إنّ سبيل الوصول إلى السعادة عبارة عن التمسك بالاعتدال، ويُمثل بالشجاعة التي هي وسط بين إفراط هو التهور، وتفريط هو الجبن، وبالكرم أو السخاء التي هي وسط بين إفراط هو التبذير

(16) أرسطو، المرجع السابق، فصل: الإنسان والأخلاق، ص195.

(17) نفسه، ص197.

(18) نفسه، ص197-198

وتفريط هو التقتير، والمناعة من الفضائل لوقوعها وسطاً بين التكبّـر والتزلزل[19].

كما يُمثل أيضاً بالعفة فإنها من فروع القوة الشهوية وتتوسط بين الخمول والشره، كما أنّ الحكمة ترجع إلى القوة العاقلة وهي حد وّسط بين الجربزة (من التعقل)* والبلاهة. كما أنّ السّخاوة حدّ وسط بين البخل والإسراف، والتواضع حدّ وسط بين التكبر والتحقير (سنجد نفس التعبير عن الوسط عند الفارابي لاحقا)[20]. وأرسطو في هذا الصدد، على خلاف أفلاطون لا يقول بكفاية العلم والمعرفة في تحصيل الفضيلة، بل يعتقد بأهمية التربية في التحلّي بالأخلاق والفضائل.

1 - مفهوم السعادة بين «التنبيه وسُبل التحصيل»:

يعد المعلم الثاني من أبرز الفلاسفة الذين مزجوا بين الأخلاق والسياسة، على حد ما فعل أفلاطون في «الجمهورية» وموقفه في الأخلاق وفي السعادة تحديدا، يمكن أن يؤخذ من عدة رسائل تركها في هذا الصدد. . . فالمعلم الثاني، لا يتأمل الممارسة والتدبير البشري، إلا ليصل إلى السعادة. باعتبار السعادة هي المدار الذي عليه فلسفته، لقد أولاها عناية كبيرة في من حياته(الفترة ما بين 330-339هـ)(*)، خصص بعضها لهذا الموضوع بشك مباشر «رسالة التنبيه على سبيل السعادة» الذي يتحدث فيه عن سعادة الفرد. و«كتاب تحصيل السعادة»، الذي يتناول فيه سعادة الأمة، . . . وبعضها تطرق إليه بشكل غير مباشر، مثل: «السياسية المدنية» وفصول منتزعة، وكتاب الملة، وجوامع السياسة أو المسمى بالسياسة الشرعية. . . وإن كنا نعتقد أن كتاب «أراء أهل المدينة الفاضلة»، هو الذي ظهرت فيه عبقريته في المزج بين الأخلاق والسياسة.

لقد طرق موضوع السعادة - باعتبارها الكلمة السحرية التي كانت

(19) أرسطو، المرجع السابق، ص199.

(*) كلمة الجربزة ينعت الفارابي عادة بها الشخص العاقل أو المتعقل في مقابله على الضد.

(20) انظر سير حكمت در اروبا: 1|34 (I) .جامع السعادات: 1|75 و99.

تسيطر على ألباب القدماء. . . - بتمييزه لها من خلال إقراره التالي: هذه «السعادة التي هي موضوع العلم المدني (عند الفارابي) هي أمر لا يحق إلا في الحياة الاجتماعية الكاملة والفاضلة، وهي الفصل النوعي الذي تتميز به الجماعات الفاضلة من غير الفاضلة. المدينة الفاضلة التي تعنى بالاجتماع فيها والتعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة. . . ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. . »[21]. وكذلك رئاسة الدول الفاضلة في الحقيقة تكون عندما «**يلتمس (الرئيس) بما يرسم (. . .) أن ينال هو وكل ما تحت رئاسته السعادة القصوى**»[22]. وهذا الغرض لا يتحقق إلا في «جماعة عظيمة، أي في اجتماع إنساني كامل.

من هنا، يندرج مشروع الفارابي في «التنبيه على سبيل السعادة» ضمن التصور الهيليني[*] لغرض الفلسفة. ولذلك لا يكون غرض هذا المصنف إلا «التنبيه» على ذلك باعتبار أنه ما لا يحتاج في بيانه إلى قول ـ إذا كان في غاية الشهرة ـ[23]. السعادة غاية. . . نهاية الكمال الإنساني فمتى حصلت لم نحتج. . . إنها ما به يتحقق كمال الإنسان[24]. غير أن ذلك ليس إلا تعريفا

(*) معظم أعمال الفارابي في الفلسفة المدنية (الأخلاق والسياسة) كتبت في هذه المرحلة المتأخرة.

(21) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص118.

(22) الفارابي، **كتاب الملة**، مصدر سابق، ص43.

(*) العصر الهلينستي: تسمية اصطلاحية اتفق الدارسون على إطلاقها على المدة مابين وفاة الاسكندر المقدوني(323 ق.م) وهيمنة الممالك الإغريقية _ المقدونية (أو الممالك الهلينية) على الشرق وحتى اكتساح الجيوش الرومانية لهذه الممالك وسقوط آخرها وهي مملكة مصر في عهد كليوباترة (30 ق.م). وتعني هذه التسمية التمييز بين مرحلتين من مراحل الحضارة الهلّينية (الإغريقية) قبل اختلاطها بالحضارات الشرقية وبعده، ثم أصبحت صفة لكل ما ساد في المدة المذكورة من تعليم وثقافة ونظم وما إلى ذلك (1). فقد اختلطت الفلسفة اليونانية بالمعتقدات والأفكار الشرقية في هذه المدة في آسيا وحوض المتوسط، ونهض بتعليمها وصياغتها وتدوينها فلاسفة غير يونانيين، وان سكن بعضهم أثينا واتخذوا اليونانية لغة لهم، فمثلاً كان زينون (336 ـ 264 ق.م) قبرصياً، فيما كان أبيقور(351 ـ 270 ق.م) من آسيا الصغرى، وفيلون (30 ق.م ـ 50م) المنسوب إلى الإسكندرية احتمالياً. وتميزت الفلسفة في هذا العصر بانفصالها عن العلوم.

(23) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق، ص47.

(24) نفسه، ص48.

«اسميا لها» لا واقعيا. ما يجعل الفارابي يجزم بأنه «**يلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها**»[25]. لذا يعمد إلى تصنيفها ضمن القيمة الذاتية، لأن الخيرات تنقسم في اعتقاده إلى خيرات تطلب لغيرها وأخرى تطلب لذاتها، والخيرات «التي تؤثر لأجل ذاتها آثر وأكمل» من التي تطلب لشيء ما آخر. غير أن ما يطلب لذاته، كالرئاسة والعلم، يطلب في الواقع إما لأجل شيء ما آخر كالثروة واللذة، أو لذاته أبدا. وهذا النوع الأخير «**آثر وأكمل وأعظم خيرا**»[26]. ولما كانت السعادة هي الغاية القصوى لأفعالنا، فإن من الواضح أنها «**تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها**»[27]. وبالتالي فإنها أحرى الأشياء أن يكون طالبُها مكتفيا بنفسه. مما يؤكد على أن للسعادة قيمة ذاتية مستقلة عن كل شيء آخر. إنها في اعتقاد الفارابي: «غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما. . . وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر. ولما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة، كثيرة، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة، وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ومن بين المؤثرات هي أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها»[28]. وأن الفضائل التي هي طريق السعادة لا يكفي في تحقيقها عمليا، كونها قائمة في طبيعة الفرد، فهي تحتاج أيضاً إلى الإرادة، لأن السعادة لا تتحقق إلا بالفعل الطوعي الصادر عن الاختيار[29]. بمعنى، أن تحقيق الفضائل طواعية واختيار ممكن بالتعويد وتكرار الممارسة[30]. والملفت للانتباه أن الفارابي في «رسالة التنبيه» يؤكد على فكرة أساسية استقر رأيه عليها وهي أن السعادة ممكنة التحقيق في حياة الفرد بشروط

(25) الفارابي، المصدر السابق، ص49.

(26) نفسه، ص49.

(27) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، الفصل 94، ص96.

(28) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق، ص51.

(29) الفارابي، **التحصيل**، مصدر سابق، ص2.

(30) المصدر السابق، ص08.

محددة. معرفية وإرادية، تتمثل بالأساس في جودة التمييز والخلق الجميل[31]. كما لا تخلو الرسالة من تحاليل لكيفية تحقيق الفعل الأخلاقي (كما سيأتي لاحقا) بالاعتماد على نظرية الوسط الفاضل،(محتذية في ذلك كتاب الأخلاق لأر سطو عندما يقرن الأخلاق بالسياسات). فكل إنسان يطلب السعادة يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية. هذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها. و«لما كانت السعادة هي من بين الغايات أعظمها قدرا، وأنها إذا تحققت للإنسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها، تبين لنا أنها إنما تطلب لذاتها، وأنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للإنسان وأكمل الخيرات التي يفضلها على غيرها»[32].

فالسعادة عند الفارابي هي موضوع العلم المدني (كما ذكرنا) الذي يفحص السعادة، وهو على جزأين، جزء يشتمل على إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، ويميز الفاضل منها من غير الفاضل، وجزء يشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة وترتب من أهل المدن، والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم..[33]. ويرى فيه السعادة ضربان: «سعادة يظن بها أنها سعادة من غير أن يكون كذلك، وسعادة هي فيالحقيقة سعادة وهي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات لينال بها غيرها، وسائر الأشياء الأخرى إنما تطلب لتنال هذه، فإذا نيلت كف الطلب. وهذه ليست تكون فيهذه الحياة بل فيالحياة الآخرة التي (تكون) بعد هذه، وهي تسمى السعادة القصوى. و(أما) التي يظن بها إنها سعادة وليست كذلك فهي مثل الثروة واللذات أو الكرامة وأن يعظم

(31) الفارابي، **رسالة التنبيه**، مصدر سابق، ص193-219.

(32) فرج الشيخ، **مباحث الفلسفة الرئيسية**، دار الجيل، بيروت، دار الحارث، الخرطوم، ط1، 1992، ص132.

(33) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، مصدر سابق، ص52-59.

الإنسان أو غير ذلك من التي تطلب وتقتني فيهذه الحياة من التي يسميها الجمهور خيرات»[34].

لكن وبما أن الفارابي يتماهى مع موقف أرسطو في الأخلاق. من منطلق أن السعادة هي الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها... كانت الأخلاق عند الفارابي كما عند أرسطو، علم عملي يقوم على ممارسة الأعمال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية. فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير، لكنه ينميها بالفعل والممارسة. تبعا لذلك، صارت الأخلاق الفردية تخضع للعلم المدني (أي لعلم السياسة) أو هي فرع منه... على اعتبار السلوك الفردي يتفرع عن السلوك الاجتماعي. على قاعدة إذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حده، فإن مجال البحث في السياسة هو دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره. فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة، (مما يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية). والسعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع على السواء[35]. لذا لا يتم تحصيل السعادة لمجموع الأفراد إلا إذا عاشوا في مجتمع ما[36]. فالخير عند الفارابي هو السعادة أو الفعل الذي تُنال به السعادة. والشر هو الشقاء أو الفعل المؤدي إليه. السعادة هي الغاية الخيّرة والكمال الأسمى... إنها الخير على الإطلاق... »[37]. والتي تحصل للناس في الدنيا والآخرة إنما تحصل بأربعة أشياء هي الفضائل النظرية، الفكرية، الخلقية، العملية... (كما أشرنا) الخلقية: تستنبط الأعمال الخلقية وتميز الخير والشر، وتهتدي بالفضيلة الفكرية. ولكنها تعتمد أكثر على الطبع.

ولا يمنع أن يكون كل إنسان مفطورا على أن يتحرك إلى فضيلة من

(34) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، مصدر سابق، ص59.

(35) فرج الشيخ، **مباحث الفلسفة الرئيسية**، مرجع سابق، ص132.

(36) فرج الشيخ، **مباحث الفلسفة الرئيسية**، مرجع سابق، ص133.

(37) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص102.

الفضائل أو ملكة من الملكات دون غيرها. يوجد أناس ذوو طبائع فائقة هم الملوك والأئمة وحفظة العلم، تقع على عاتقهم مهمة مساعدة الناس العاديين على تحصيل الفضائل المختلفة. كما أن تحصيلها يتم بطريقتين هما التعليم والتأديب. التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، والتأديب هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم والمدن[38]. أما السعادة ضمن هذه الفضائل هي سعادة عقلية تحصل للنفس ببلوغها أسمى درجات المعرفة. إنها - أي السعادة - خاصة بالطبقة التي هي في منزلة العقل من الإنسان، يعني بذلك الفلاسفة الذين لا تكون المدينة فاضلة إلا بتوليهم دفة الحكم. أما العبيد (والجهّال- لا فرق) فهم آلات كالحيوان، كل حاضرهم ومستقبلهم في جسمهم، يفنون تماما بانحلاله وفنائه[39]. أما من هم دون الفلاسفة الحكماء وفوق العبيد فلهم عند الفارابي مصير وعند ابن سينا مصير، وعند غيرهم مصير، وفي جميع الأحوال فـ «المؤقت» يحكم مصيرهم: يمكثون في الشقاوة أو في السعادة، لبعض الوقت قد يطول أو قد يقصر. يقول الفارابي: «**وعند أكثر الناس، لا تدرك السعادة كمعنى مجرد، وإنما تعرف بصفة حسية ومجسمة عن طريق التخيل: أكثر الناس الذين يؤمنون السعادة إنما يؤمنونها متخيلة لا متصورة**»[40]. فالحكماء وحدهم هم القادرون على تفهم السعادة على نحو مجرد. أما «المؤمنون» فيكون ذلك عندهم بالتخيل[41]. إن التمييز بين «الحكماء والمؤمنين» ـ كما يسميهم الفارابي ـ قائم على أساس طريقة إدراكها. فهؤلاء يتمثّلونها بالمحاكاة في حين يتصورها أولئك بالمعاني المجردة. وبهذا تتبين قيمة كل من الفلسفة والملة[42]. وهنا الفارابي ينسق بين الأخلاق والعقل ويقيم صلة متينة بين الأخلاق والفلسفة حينما يرى أن السعادة التي ننالها بالتخلق لا يحظى بها سوى الخاصة وهو الفيلسوف بالذات. (وهي نتيجة في كتاب أخلاق

(38) الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مصدر سابق، ص102 و103.
(39) نفسه، ص103.
(40) نفسه، ص86.
(41) نفسه، ص105.
(42) نفسه، ص105

نيقوماخوس) ما دام إدراك السعادة كحالة نظرية وعملية هي حكرا على الفيلسوف فقط فهو إذن معلم السعادة ومرشد الأخلاق. وقد جعله رئيس المدينة الفاضلة (كما سبق وأن ذكرنا في فصل المدينة)[43]. وإذا كان أيضاً، قد نسق أفضل تنسيق بين الأخلاق والمعرفة، فهذا لأنه مدرك تمام الإدراك أن الماهية الحقّة للفيلسوف تكمن في البحث عن الوجود المتخلق (أي الوجودالقيمي) وهو يشعر في قرارات ذاته التي هجرت الواقع، إن خيار الرعية في الإصلاح أفضل من ملامسة الواقع الضال. وإقامة النموذج الأمثل هو ضبط للواقع إلى حد ما ولو في مستوى النظر[44].

على هذا النحو، رتب الفارابي وجوب التحرر من (المادة) وأن الأخلاق تكتسب اكتساباً بالعادة، وإذا لم تطلب السعادة، وتمارس الفضائل، كانت أفعال الإنسان غير جميلة، وصادرة عن الخسائس والرذائل. باعتبار سعادة كل كائن هي في تحقيقه كماله الخاص به، فالكمال الخاص بالإنسان هو المعرفة، والتفكير، والتأمل. . . «**إن السعادة هي الخير المطلوب لنفسه، وتكون بادراك المعقولات والحقائق، إنها تنال بأفعال إرادية، هي الفضائل**»[45]. بتوافق مع رأي ابن سينا في أن معرفة الخير المطلق هي أسمى السعادات ولكن (المادة) تعوقنا عن إدراكه، والسعيد من استطاع أن يتغلب على شواغل الجسم، ويرتفع فوق هذا العالم ويتحرر من قيود المادة، ويعشق الكمال المطلق. . . إن الشر مصدره (المادة) وليدة الإمكان ومنشأ التعدد والمتناقضات. . . بواسطة العقل يتحرر الإنسان منها، وبتحرره منها يتحرر من الشر، والإنسان متى حقق كماله فإنه يتغلب على الشر العارض في الكون. . . و أما حصوله على (الخير) فيرتكز إلى النظام القاضي بالتحول إلى ما هو أسمى، والانتقال من القوة إلى الفعل، ويكون ذلك بالإشراق والحدس، وتأثير العقل الفعال. و(الشر) يسير في الوجود بالقياس

(43) أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، فلاسفة المشرق، تأليف جماعي، تحت إشراف زواوي بغورة، جامعة منتوري قسنطينة، 2001/ 2002، ص111.
(44) المرجع السابق، ص112.
(45) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص131.

إلى الخير، وهو ضروري لنظام الوجود، تقتضي الحكمة الإلهية بقاءه[46].

إن اعتقادات الفارابي في السعادة كانت وراء المشروع الاجتماعي-السياسي النظري الذي قدمه الفارابي في أعماله الأخيرة المشار إليها والتي يمكن إرجاعها إلى اعتقاد واحد ورئيسي، وهو الاعتقاد بقدرة الإنسان على تحقيق كماله اللائق به كإنسان وتحقيق سعادته القصوى، على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع، دون الحاجة إلى عون خارجي... وقد يشهد ما يعتقده كلّ إنسان في الذي يتبين له أو يظنه أنه وحده هو السعادة، فإن بعضهم يرى أن الثروة هي السعادة، [وبعضهم يرى أن التمتع باللذات هو السعادة، وبعضهم يرى أن السياسة هي السعادة، وبعضهم يرى أن العلم هو السعادة]، وغيرهم يرى أن السعادة في غير ذلك. وكل واحد يعتقد في الذي يرى إنه عادة على الإطلاق إنه آثر وأعظم خيرا وأكمل، فإن مرتبة السعادة من الخيرات هذه المرتبة. وإذا كانت هذه مرتبة السعادة وكانت نهاية الكمال الإنساني، فقد يلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها[47].

إلا أن ما يؤخذ على الفارابي في مسألة التنسيق بين الأخلاق والمعرفة، في أن السعادة التي تتولد عن هذه المعرفة الفلسفية والتي أفاض فيها فلاسفة اليونان وتبعهم فيها بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمية بالجملة. هي قضية نفسية بحتة لا دخل لها في ميدان المعرفة والإدراك. بل إنها تكاد تكون معاكسة لعالم الإدراك إن شئنا. فحيث يكون إدراك ومعرفة لا يمكن أن تكون سعادة. باعتبار السعادة من نصيب أولئك الذين «لا يفكرون»، وفي مقدمتهم المتصوفة. «إذا أردت أن تكون سعيدا فلا تفكر. وإذا أردت أن تكون مفكرا فلا تطمع في السعادة»[48]. (وهذا يعد خط

(46) ابن سينا، **كتاب النجاة**، نشرة محي الدين صبري الكردي، القاهرة 1938، ص485.

(*) جاء في النجاة: السعادة تكون في إدراك حقيقة الوجود، والتطلع إلى المبدأ الأول، ومعرفة العلل الغائية للأمور، وتصور العناية وكيفيتها.

(47) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق، ص228-229.

(48) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2، دار الفارابي، بيروت، 1981، ط4، ص510.

مناقض تماما لخط سقراط الذي أقام طرح السعادة على أساس المعرفة). إن السعادة ليست في ميدان المعرفة بل هي من متعلقات الدين الذي يوجه ويأمر وينهي - وليست من متعلقات الفلسفة التي تشرح وتعلل وتحلل.(سنأتي على موقفه من الدين والسعادة لاحقا).

فالسعادة التي وعدنا بها الشارع (من المشرع) على أعمالنا وأخلاقنا لا تحيط بها مدارك المدركين[49]. وحصر السعادة في عالم المدركات وحدها سواء كانت مدركات حسية أو معنوية هو حصر اعتباطي لميدانها الواسع... إذ يضع المسألة في رسالة «تحصيل السعادة» على صعيد النشاط الاجتماعي للإنسان، فيرى: «أن لدى الجماعات البشرية فرضا لتحقيق سعادتها في «الحياة الأولى»، وعن طريق السعادة «الدنيوية» هذه تنال «السعادة القصوى» في الحياة الأخرى، وأن هذه الفرص تتاح لها بواسطة الفضائل الأربع -التي سبق ذكرها-»[50].

في كيفيات نيل السعادة: ما دامت السعادة هي الغاية القصوى التي تسعى إلى تحقيقها، فلابد من أن نبحث في «السبل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها»[51]. فما هو إذن السبيل إلى تحقيقها والأمور التي بها يمكن الوصول إليها؟. يركز الفارابي على السبيل الذي به ينال الإنسان، من حيث هو إنسان السعادة، موضحا أن السعادة تتجلى في جملة أحوال الإنسان الممدوحة، أي التي يلحقه بها مدح، وهذه ثلاثة: أحدها الأفعال، والثاني عوارض النفس، والثالث هو التمييز بالذهن[52]. وأن «**كل إنسان هو مفطور من أول وجوده على قوة بها تكون أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه على ما ينبغي، وبتلك القوة بعينها تكون له هذه الثلاثة على غير ما ينبغي**»[53]. ويتألف من تحليل للأحوال والأفعال الإنسانية، التي هي موضوع للمدح أو

(49) حسين مروة، المرجع السابق، ص512-513.

(50) نفسه، ص510.

(51) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص106.

(52) نفسه، ص181.

(53) نفسه، ص185.

الذم، ونجد بنوع من القسمة المنطقية، أن هذه تندرج تحت واحد من الأحكام التالية: المدح، الذم، وما ليس موضوعا للمدح أو الذم. وعليه، يرتبط تحقيق السعادة بما يكون موضوعا للمدح أو الذم، لذا يبحثهما الفارابي بالتفصيل، باعتبارهما يضمان ثلاثة أشكال من الأحوال: الأول «**كل ما احتاج الإنسان فيه إلى استعمال أعضاء بدنه، كالنظر والقيام والمشي**، والثاني **عوارض النفس... مثل الشهوة واللذة... والخوف... والرحمة، والثالث هو التمييز بالذهن**»[54]. تُمدح إذن، الأفعال «متى كانت جميلة» وتذم «متى كانت قبيحة». بينما تمدح الانفعالات (عوارض النفس) «متى كانت على ما ينبغي» وتذم «متى كانت على غير ما ينبغي»، أما الإدراك أو التمييز بالذهن فيمدح متى كان جيدا ويذم حين يكون رديئا[55]. والعلامة المميزة للذهن الرديء هي عندما يقودنا «**إلى اعتقاد باطل، أو أن يضعف عن تمييز ما يرد عليه، فلا يعتقد منه حقا ولا باطلا**»[56]. وإذا كان الحصول على السعادة إنما يكون بفعل الجميل (خلقيا)، والانفعالات على ما ينبغي جودة التمييز، فإن من الضروري أن نبحث عن السبل التي توفر لنا تلك الوسائل التي تمكننا من نيل السعادة[57].

لتحقيق السبل يبحث الفارابي أولا، شروط الجميل التي ينبغي توافرها فيما هو جميل من الأحوال الثلاثة الممدوحة، ويقرر أن الشروط تتمثل فيما يلي: **أولا**: الاختيار أو إرادة الجميل بحرية: ذلك أن فعل الجميل بالمصادفة أو نتيجة لقسر ما لا قيمة خلقية له. ويعني هذا أن الفعل الجميل المؤدي إلى السعادة هو ما «يفعل طوعا وباختيار». **ثانيا**: أن تكون القيمة الذاتية للفعل الجميل هي العلة الوحيدة لاختياره: أي أن تفعل الفعل الجميل لأنه «جميل فقط ولأجل ذاته، لا أن يقصد به نيل ثروة أو نيل رياسة، ولا لشيء مما أشبه ذلك». **ثالثا**: الشمولية: يقول الفارابي، إنه لا

(54) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص185

(55) نفسه، ص187.

(56) نفسه، ص139.

(57) نفسه، ص140.

يجوز أن تختار الجميل لذاته «في بعض الأشياء وبعض الأزمان، «**بل لابد من أن تختار الجميل في كل الأشياء وفي كل الأزمان. وشروط الفعل الجميل، هي عوارض النفس الجميلة**»[58]. وجودة التمييز التي تحقق السعادة للإنسان، حين تكون شعورية وشاملة لكل شيء وفي كل وقت، أما جودة التمييز «باتفاق لا بقصد ولا بصناعة» أو «في أشياء يسيرة وفي بعض الأزمان» فلا تؤدي إلى نيل السعادة[59].

ثم يبحث ثانيا، الفعل الأخلاقي الجميل وهو الفعل المتوسط عند الفارابي، فكما أن الإنسان لا يكتسب الصحة إلا إذا كان معتدلا أو متوسطا في طعامه وشرابه والجهد الذي يبذله في عمله «**كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل... ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال واعتيدت (من العادة والتعود) لم يكن عنها خلق جميل**»[60]. والفعل المتوسط هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر، أحدهما إفراط والآخر تفريط «**فالأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعا شر، أحدهما إفراط والآخر نقص، وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيئتين كلتاهما رذيلتان، إحداها أزيد والأخرى أنقص مثل العفة، فإنها متوسطة بين الشر وبين عدم الإحساس باللذة، فإحداها أزيد وهو الشر والآخر أنقص. وكذا السخاء متوسط بين التقتير والتبذير...**»[61] وبالتالي، الوسط الأخلاقي ما هو في الحقيقة إلا مضمونا للتعقل -كما أشرنا في المدخل-. لكي يتسنى لنا أن نعرف من أننا وقفنا في أخلاقنا على «الوسط» يقول الفارابي، يكفي أن ننظر إلى سهولة الفعل الكائن عن النقصان فإن كانا على السواء من السهولة، وكان متفاوتين، علمنا أننا قد وقفنا على الوسط. بحيث إن كنا لا نتأذى بواحد منهما، أو نلتذ (من التلذذ) بأحدهما ولا نتأذى بالآخر... علمنا أنهما في

(58) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص140.

(59) انظر: د. سحبان خليفات، الفارابي: **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، (دراسة وتحقيق) منشورات الجامعة الأردنية، عمان 1987م، ط1، ص108.

(60) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص9.

(61) الفارابي، فصول المدني، نشرة: دنلوب، كمبردج، لندن، 1961، ص113.

السهولة على السواء ومتقاربان[62]. كالشجاعة مثلا، على أنها خلق جميل، فالزيادة في الإقدام عليها تكسب التهور والنقصان فيها يكسب الجبن وهو خلق قبيح... إن نظرية الفارابي في «الوسط» لا تختلف عما جاء به أرسطو خاصة الكتاب الثاني من الأخلاق النيقوماخية (كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك من قبل)... لم يعقد الفارابي مقارنة بين الوسط الأرسطي والوسط في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط**﴾ [الإسراء: 29]، ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة: 143].

2 - الوسط الفاضل: الماهية والغاية

بما أن الأخلاق كلها مكتسبة فإنه في وسعنا تعلمها، يتم لنا ذلك بمعرفة ماهية الفضيلة، الواجب تعلمها وفعلها دائما لنكون سعداء. «**إن كمال الإنسان... هو كمال الخلق الجميل الذي متى حصل فينبغي أن يحفظ، ومتى لم يكن فينبغي أن يكتسب**»[63]. إن ما يحقق الصحة ويحفظها هو الفعل المعتدل مثل ما يحقق كمال الخلق «الجميل». باعتبار أفعالنا متوسطة، ويترتب عنها أنها «**متى زالت الأفعال عن الاعتدال لم يكن عنها خلق جميل**»[64]. يفسر الفارابي الوسط الفاضل، من أنه فعل متوسط متى كانت كثرته وقلته وشدته وضعفه، على مقدار ما، يتحدد «متى قدّر بمعيار». فإذا كان مؤدي إلى صحة البدن هو ما يناسب الجسم، ومعيار الأفعال هو الأحوال المُطيفة (المحيطة) بالأفعال[65]. مثل «**زمان الفعل، والمكان الذي فيه الفعل، ومن منه الفعل، ومن إليه الفعل، ومن فيه الفعل، وما به الفعل**»[66]. ومع ذلك يبقى هذا الفعل غامضا لأن مقادير العناصر السابقة

(62) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق، ص14.
(63) نفسه، ص15.
(64) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص79.
(65) نفسه، ص79.
(66) نفسه، ص204.

التي تجعل الفعل متوسطا «**ليست دائما واحدة بأعيانها**»[67]. ويقدم أمثلة على الفضائل المتوسطة، كالشجاعة، السخاء، الصدق... لقد صار، الفعل المتوسط ليس شيئا ثابتا كالوسط الرياضي.

أما في كيفية الوصول إلى الوسط الفاضل، يعتقد الفارابي، أن الطريق يبدأ إلى تحقيقه بفحص أخلاقنا، لمعرفة ما إذا كانت جميلة أو قبيحة. فإذا وجدنا خلقنا جميلا «احتلْنا (من الاحتيال) **في حفظه علينا «وإذا كان قبيحا استعملنا الحيلة في إزالته، فإن الخلق القبيح هو سقم ما نفساني**»[68]. وهنا يعقد الفارابي مقارنة بين علم الأخلاق والطب، (ويبدو أن هذه المقارنة قد دخلت إلى الفكر الإسلامي عن طريق مؤلفات جالينوس. ترمي المقارنة إلى إثبات إلى أن مهمة علم الأخلاق في جلها علاجية -يتعين علينا فيه أن نبدأ بتشخيص الحالة التي هي سقم نفساني-. لنرى ما إذا كان قبح الخلق هو من جهة الزيادة أو من جهة النقصان». وتتم المعالجة برد النفس «إلى الوسط المحدود»[69]. لكن وبما أن الوسط عسير للغاية... وكان الخلق القبيح الذي لنا «من جهة الزيادة **عوّدنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضده. وإذا كان القبح من جهة النقصان فعلنا الضد زمانا، ثم ننظر في الحاصل، فإن كان هو الوسط الفاضل فقد حققنا الغاية وإن كان أمرا آخر أميل إلى أحد الضدين ردناه إلى الوسط بفعل الضد. وبالجملة كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب عودناها أفعال الجانب الآخر ولا نزال نفعل ذلك إلى أن نبلغ الوسط أو نقاربه جدا**»[70]. للتحقق من فعل الوسط الفاضل إذن، من الضروري أن نتأكد من أن ما أدركناه وفعلناه هو الوسط الفاضل بعينه. أي من الضروري أن يكون هناك معيار يقاس به الفعل لنعلم يقينا أننا «**قد أوقفنا أخلاقنا على الوسط**»[71]. يتمثل المعيار في سهولة الفعل الزائد عن الوسط كسهولة الفعل

(67) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص218.
(68) نفسه، ص218.
(69) نفسه، ص219.
(70) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص37، 39، وفصول المدني ص114 و115.
(71) المصدر السابق، ص39

الناقص عنه. وما دام الخلق وليد الاعتياد (أي مكتسب) فإن «السهولة» مقياس لدرجة التعود ووجود الملكة. إننا نقول عن فعلين أنهما متماثلان في السهولة إذا كنا «**لا نتأذى بواحد منهما أو نتلذذ بواحد منهما ولا نتأذى بالآخر**»[72]. ثم يحذرنا الفارابي بعد ذلك من أشباه الوسط الفضل، ما دام الوسط الفاضل نسبيا وليس رياضيا (دقيقا وحتميا) بإمكان وجود أحوال شبيهة بالوسط. فالشجاعة مثلا، تلتبس كثيرا بالتهور، والسخاء بالتبذير، والمجون بالظرف، والمَلق بالتودد، والتخاسس (من الخسة) بالتواضع، والتصنع بالصدق. ولا ترجع ضرورة الحذر من هذه الأشباه إلى زيفها فحسب، بل وإلى كوننا «**أميل إليها بالطباع**»[73]. لأن الحياة الخلقية تنطوي على ضرب من الكفاح ضد الطبيعة الخاصة بنا. إذ يرجع الفارابي أداءنا للأفعال إلى علّتين: الرُوية، واللذة. والروية وحدها لا تكفي لحملنا على القيام بالفعل بدون اللذة. والدليل على هذا أننا نفعل القبيح بسهولة، «**بسبب اللذة التي عندنا إنها تلحقنا بفعله. ونتجنب الجميل متى أدركنا أنه يلحقنا به أذى**»[74].

وإذن، اللذة في كل فعل هي الغاية.وبهذا يشير الفارابي إلى الفرق بين كون اللذة سببا للفعل (وهذه واقعة فيسيولوجية ونفسية) وكونها علة أو غاية خلقية. وفي أقسام اللذة، يرى على وجه.التنبيه، أنها تستلزم إمكانية الخلط بين اللذة، كسبب للفعل واللذة كعلة، (لقد فحص المسألة بالتفصيل). بحيث عمد إلى بيان أنواع اللذات وأثر كل واحد في سلوك أصناف البشر. ليصل من هذا كله، إلى كيفية استخدام اللذة خلقيا. لكن ما يلاحظ في موقف الفارابي هذا، أنه قد استعار نظرية أرسطو في تعريف الفضيلة الخلقية بمضمونها: «هي ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين: إفراط وتفريط وكلاهما رذيلة ـ المقصود بالوسط العدل أنه الذي يحدده مجال الممارسة والعمل، فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور ولكنها أقرب إلى التهور

(72) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، 39-40.
(73) الفارابي، **فصول المدني**، مصدر سابق، ص115.
(74) المصدر السابق، ص115-116.

منها إلى الجبن والكرم وسط بين التقتير والإسراف ولكنه إلى الإسراف أقرب»[75].

إن الحد الأوسط في القياس حسب اعتقاد الفارابي لم يكن نقلا عن أرسطو فقط بل كان رمزا يضرب كل ما تركه المعلم الثاني من تراث فكري، بل كل ما قدمه أهل البرهان والعقل من عطاء. فهو رمز حادث في الحقل المعرفي آنذاك على مستوى تفسير معظم الموجودات والظواهر. فالعقل الفعال كحد أوسط مثلا، لعب دورا بين الإنسان وما وراء الطبيعة. باعتماد الفارابي العقل بالفعل كحد أوسط، قسم النفس إلى ثلاثية: العقل الهيولاني، العقل بالفعل، العقل المستفاد[76]. فصارت مستويات النفس على ما يلي:

- **على المستوى الطبيعي**: شكل التهيؤ الحد المتوسط، يقول الفارابي: «لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معينين أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير والآخر تهيؤ المنفعل للقبول»[77].
- **على المستوى الإلهي**: الصورة تتوسط بين الله والعالم، يقول الفارابي: في نسبة الأشياء إلى الله: «يعقل نفسه فتصدر عنه صورة لها تعلق بالمادة... فالعقل المجرد إذا عَقل شيئا حدث من تعقله أثر»[78].
- **على المستوى الأخلاقي**: يلعب التوسط دوره «إن الشجاعة خلق جميل وتحصل بتوسط في الإقدام على الأشياء المفزعة والإحجام عنها»[79].

وبناء عليه، يمكن القول، أن هذا التوسط في البنية المعرفية الفارابية على قدر كبير من الأهمية لأنه يتخطى به الثنائية وما تجره من محاولة أولى

(75) أرسطو، **كتاب السياسة**، لمرجع سابق، ص93.
(76) الفارابي، **رسالة في العقل والفصول**، مصدر سابق، ص19.
(77) الفارابي، **إحصاء العلوم**، مصدر سابق، ص5.
(78) الفارابي، **شرح رسالة زينون الكبير اليوناني**، ط1، حيدر آباد، الهند، 1349هـ، ص6.
(79) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، مصدر سابق، ص11.

بدائية للتفكير في التمييز بين المحسوس والمجرد، بين الذات والغير، بين الشاهد والغائب. إنها بداية الاتصال والاستمرار وإدراك الحركة وارتباط الموجودات والتسلسل والسببية، وكلها أوصاف نظمها العقل الإنساني واستطاع بواسطتها السيطرة على الطبيعة والاكتشاف المستمر. بل وهي الطريق الأوضح، فبقدر ما ازداد الوعي بقدر ما استمر الإنسان في التغلب على صعاب المعاش. وفي هذا كان الفارابي معلما ثانيا، عندما شدّد على دور العقل والوضوح القائم على التجربة ثم التجريد القائم على النظام المتماسك. «**فالله عز وجلّ يوحي - إلى الإنسان- بتوسط العقل الفعال... يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة**»[80]. فالسعادة ترتبط بالمعرفة العقلية واللامتناهي يرتبط بالمتناهي عبر الحد الأوسط دائما، فهناك نظام مستمر متماسك وثلاثية إيقاع وتسلسل أملاه النظام العقلي والانتظام المجتمعي. وما مثال السعادة عند الفارابي إلا تحقق للمعرفة العقلية. وهكذا ساد العقل والبرهان مكان المِخيال والخوارق. ثمة رباط وثيق بين المعرفة العقلية واجتماع الإنسان، مما يؤكد على ما ذهبنا إليه من إلحاح لضبط المجتمع وتوحيده في عصر الفارابي ليبلغ الإنسان كماله. الإنسان مفطور على الاجتماع لأنه لا بقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون إليه. (سبق الإشارة إلى ذات النص في فصل المدينة).

فالمسألة الفارابية ليست سعادة فكرية تقوم في بناء نسق معرفي وحسب، بل هي ترتبط بمعطيات الواقع المجتمعي السياسي، إنها السعادة الساعية لبناء المدينة الفاضلة، هذه المدينة التي تحاكي في نظامها وتسلسل مراتبها وقوام نظام الكون ومراتبه وانتظامه. لذا، لا يصح القول في اعتقادنا من أن الفارابي تأثر بجمهورية أفلاطون وحسب، أو بتنظيم النفس والمجتمع عند أرسطو. الفارابي تثقف على الأرجح بهذه المعطيات، لكن واقعه

(80) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص104.

الاجتماعي والسياسي والمعرفي أملى عليه رسم المدينة الفاضلة... ودفعه إلى الأخذ بخطاب العقل الإنساني وطريقه البرهان وإعادة تنظيم المجتمع على أسس من النظام العقلي لا الهُرمسي أساسا كما اعتقد (حسن حنفي)[81]. لقد أعاد الدور الرئيس للعقل الفردي والكوني... باعتبار الفلاسفة والمصلحين في رسمهم لمجتمع مثالي ما، كانوا يضعون الأمثل مكان اللامعقول والمُعيق... تبعا لنظرياتهم... وهذه سمة إنسانية على امتداد الشعوب وفي شتى تجارب الأمم. ولعل العرب قد ساهموا فيها من خلال الفارابي.

كما يعمد من جهة أخرى ببحث القدرات الإنسانية وصلتها بأفعالنا، من حيث أن للإنسان قدرة بها «**يفعل الأفعال الجميلة، وبها يعينها بفعل الأفعال القبيحة**»[82] بها تكون عوارض النفس جميلة أو قبيحة، والتمييز جيدا أو رديئا. وهذه القدرة قوة أو طاقة على الفعل أيا يكن «**ثم تحدث بعد ذلك للإنسان حال أخرى. بها تكون هذه الثلاثة على أحد الأمرين فقط**» أعني، إما جميلة أو قبيحة. والقوة على الفعل لا تحدث باكتساب، أما الحال الذي يجعل فعلنا وانفعالنا وإدراكنا جميلا أو قبيحا، جيدا أو رديئا، فإنه يحدث «**باكتساب من الإنسان**»[83]. والإنسان من هذا المنظور صانع لنفسه ولأفعاله. ويتألف هذا الحال، المتحكم بقدراتنا، من أمرين: الذهن والخلق. ولما كان هذان الأمران مكتسبين فإنهما قابلان للتغيير نحو الأحسن أو نحو الأسوأ. غير أن الذهن والخلق لا يوصلان الإنسان - بفعل الجميل - إلى السعادة إلا إذا كان التعلق بالفعل الجميل راسخا و«**ملكة لا يمكن زوالها**»[84]. وتحصل الملكة بالاعتياد أي «**تكرير فعل الشيء الواحد مرارا** كثيرة، **زمانا طويلا، في أوقات متقاربة**»[85]. ويعطي الفارابي للعادة والتكرار منزلة خاصة في التربية الخلقية، فالأخلاق الحسنة والقبيحة «مكتسبة»

(81) انظر: حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني، دار قباء للنشر، ص349.
(82) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص108.
(83) نفسه، ص108.
(84) نفسه، ص109.
(85) نفسه، ص111.

و«تحصل بالعادة». بهذا المعنى تبرز «إنسية» الفلسفة الفارابية بنسق يجعل الإنسان محور التفكير وبتسخير الأشياء لسعادة الإنسان. على أن الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، وأما الملكات التي تصدر عنها تلك الأفعال، فهي الفضائل[86]. والفضائل ليست خيرا مطلقا، ليست لذاتها. إن السعادة هي وحدها: «**الخير المطلوب لذاته، وليس تطلب أصلا، ولا في وقت من الأوقات، لينال بها شيء آخر**»[87]. (وهنا إشارة إلى مفهوم الواجب عند كانط). و«**الأفعال التي تعوّق عن السعادة هي الشرور، والأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل الخسائس**»[88]. الفلسفة إذن، هي مصدر السعادة. ولهذا المصدر أبعاد مكانية وزمانية، أي تأريخ. أما التأريخية فتخص السبل المؤدية له. يفسر ذلك بعد تقسيمه للصنائع إلى صنفين يتعلقان بتحصيل الجميل، على أن الجميل صنفان: «**صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى النظرية. والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها. وهذه تسمى الفلسفة العملية المدنية**»[89]. أو هي إنسية أخلاقية (حسب تعبير لحبابي)[90].

أ - السعادة بما هي تحقيق للكمال الإنساني:

يؤكد الفارابي في «التنبيه» على أن النزوع الإنساني الأول الذي تتمحور وتجند حوله الميول والرغبات وكل قوى الفرد، هو السعادة. إنها الهم الأقصى، وغاية الغايات في حياتنا، ولتحقيقها، لا بد من أن تتوفر شروط، أهمها التفاهم والتعاون بين الأفراد وبين المدن والأمم. ويتم التعاون ويصل إلى أوج الكمال في المدينة الفاضلة لأنها خير المدن. وفي الأمة الفاضلة

(86) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص 86.
(87) نفسه، ص86.
(88) نفسه، ص85-86.
(89) نفسه، ص86.
(90) محمد عزيز لحبابي، **ورقات عن فلسفات إسلامية**، دار توبقال للنشر، ط1، 1988، ص24.

التي تتعاون مدنها تعاونا منظما، وفي العالم الفاضل، وهو الذي تبلغ فيه الأمم أكمل تعاون لبلوغ السعادة جماعيا. «فالخير الأسمى ليس ما تحققه الأرستقراطية الأثينية، أو خاصة المسلمين من رجال الدولة وأصحاب السيف أو القلم، بل الخير الأسمى هو ما تحققه البشرية جمعاء إذا اكتملت لديها شرائط المجتمع الفاضل»[91]. في مقابل التصنيف والتقسيم اليوناني. - بهذا المعنى للسعادة، يروّج له اليوم ويعبّر عنه بـ La qualité de la vie في أن غاية السعادة أن تجعل الناس يبلغون السعادة[92]. إن المدن الفاضلة وحدها تمكن القوم من تحقيق السعادة العليا. على أن السعادة كالمدن أشكال تختلف كثافة ودرجات: «**إن السعادات التي تحصل لأهل المدينة تتفاضل الملذات بالكمية، والكيفية بسبب تفاضل الكمالات التي استفادُوها بالأفعال المدنية. وبحسب ذلك تتفاضل اللذات التي ينالونها**»[93]. إن إقامة الدول الفاضلة في مشروع الفارابي، يتحقق فيها الكمال الإنساني والسعادة على مستوى الفرد والجماعة. عن طريق اختيار رئيس لدولة، يكون «**قد عرف الفلسفة النظرية على التمام**»[94]. أي فيلسوفا على الحقيقة، وهو الذي تكون لديه كل أجناس الفضائل[95]: **فضيلة نظرية** (أي امتلاك الفلسفة الحقيقية)، **وفضيلة فكرية عظمي، وفضيلة عملية** أو صناعة عملية عظمي- على حد ما وصفه في: كتاب تحصيل السعادة[96]. وعلى هذا الرئيس تقع كل المسؤوليات في الدولة، لكنه يحتاج في إنجازها إلى من يقبل منه[97]. أي ما يقترحه وإلى أن يطاع في ما يأمر به. وأ ن تكون له آلات يستعملها في أفعاله، وناس يستخدمهم في بلوغ غرضه، فهو بحاجة إلى معاونين تكون مراتبهم على قدر اقتنائهم للفضائل الرئيسة (النظرية والفكرية والخلقية

(91) محمد عزيز لحبابي، المرجع السابق، ص27.
(92) نفسه، ص27.
(93) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص51-52.
(94) نفسه، ص66.
(95) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص119.
(96) نفسه، ص183 ـ 184.
(97) نفسه، ص195.

والصناعات العملية)[98]. يقوم هذا الفيلسوف بمساعدة معاونيه بإيجاد الفضائل الجزئية في أفراد المجتمع وذلك عن طريقي «التعليم والتأديب». كما يقوم بوضع الملة بمحاكاة حقائق الفلسفة النظرية لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف[99]. وكذلك وضع الشرائع، ومن مسؤولياته أيضاً تنظيم المجتمع بحيث يكون اجتماع المدنيين في المدن شبيها باجتماع الأجسام في جملة العالم... كما يكون في جملة ما تشتمل عليها المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم[100]. فيكون فيه مبدأ أول ومبادئ تالية متراتبة.[21] يصنف الفارابي هذه المراحل على النحو الذي يراه كفيلا بإتمام التعليم والتأديب... [*] ومن ثم، «**لما كانت السعادة نالها متى كانت الأشياء الجميلة (قينة) (أي مسلك أو ممر)، كانت الأشياء الجميلة إنما تصير (قينة) بصناعة الفلسفة، تلازم أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة**»[101]. وهي كذلك لأن «مقصدها» الجميل في حين أن بقية الصنائع تقصد إما «اللذيذ» وإما «النافع»، وبما أن الفلسفة غرضها الجميل فإنها تحتكر صفة أو اسم «الحكمة على الإطلاق»[102]. أما تحصيل السعادة على

(98) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص168؛ وانظر: الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص147، حيث استخدم عبارة: «ومن يلي الحكماء».

(99) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص149.

(100) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص142.

(*) إن إعداد هذا الفيلسوف- الرئيس، وإعداد معاونيه الذين سيقومون بأعباء هذا المشروع المشار إليه آنفا، يحتاج إلى دراستها واقتنائها، هو المرحلة الأولى والهامة في هذا المشروع وهذه المرحلة تبدأ بإتقان اللغة التي سيتم التعبير بها، ثم إتقان شيء من صناعة النحو يمكننا أن نحصر أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة لأن صناعة النحو لها عناء ما في الوقوف والتنبيه على أوائل الصناعة (أي صناعة المنطق)، ثم يلي ذلك دراسة المنطق (وما فيه من طرق: برهانيه وخطابية وسفسطائية ومغالطة). ثم دراسة الفلسفة النظرية من تعاليم وطبيعيات وإلهيات. والفلسفية النظرية المقصودة هي الفلسفة الحقيقية التي ترجع أصولها إلى الكلدانيين في العراق القديم ثم نقلت منهم إلى أهل مصر القدماء إلى اليونانيين ثم إلى السريانيين حتى وصلت أخيرا إلى العرب، وهي اليوم (أي في عصر الفارابي).منحة باللسان العربي، بعد أن أديت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس حيث تناهي النظر العلمي عند الأخير.

(101) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص86.

(102) صالح مصباح، مرجع سابق، ص187.

مستوى المجتمع، فإنه يتم بجهد الإنسان في تحقيق الفضائل في نفسه (الفضائل التي تم ذكرها من قبل[*]) ومعاونة غيره على اكتسابها، وأن بداية اكتساب الأفراد وأهل المدن للفضائل يبدأ باكتساب الفلسفة الحقيقية. فالفضيلة النظرية تتم للإنسان باكتسابه الفلسفة النظرية، هذا المعنى أكده الفارابي في مواضع أخرى من كتبه، منها ما ورد في رسالة التنبيه حيث قال رابطا بين السعادة والفلسفة: «**... من اللازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تُنال بها السعادة**»[103]. يوضح الفارابي حقيقة هذه الفضائل وطرق تحقيقها في المجتمع بارتباطهما معا وارتدادهما جميعا إلى الفضيلة النظرية. يقصد بها العلوم التي يكون الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات... معقولة متيقّنا بها فقط[104]. فلا سبيل لتحصيل السعادة إلا عن طريق ممارسة الفضائل. وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية التي مدارها البحث في السلوك الأخلاقي للإنسان. و«لما كانت الفضائل الأخلاقية هي أسمى هذه الفضائل قدرا وأشرفها مرتبة من حيث أنها أكثر الفضائل إسهاما في تحقيق السعادة، فالفلسفة الأخلاقية هي التي تضع قواعد السلوك المؤدي إلى تحصيل السعادة وهي تشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحيوية[105]. بهذا يرى الفارابي أن الإنسان يولد مزودا بقوة أو قدرة أو استعداد يمكنه من نيل السعادة إذا عرف سبيلها وسار عليه وحرص على أن يفعل المحمود ويجتنب المذموم في أحواله الثلاثة، «والسبيل إلى السعادة» له مراتب أو مراحل تعتمد كلها على جهد الإنسان في اكتسابها، و«**أول مراتبها تحصيل صناعة المنطق**»[106]. باعتباره علم إنساني، أي ابتدعه ووضع

(*) يرتب الفارابي هذه الأجناس للفضائل كما يلي: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العلمية. الأولى: تنصب على طلب المبادئ الأولية للمعرفة والعلم بالأشياء وعلما نظريا فحسب من حيث هي موجودات لا من حيث منفعتها العلمية. الثانية: ويقصد بها علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب. الثالثة: وهي الفضائل الأخلاقية مدارها البحث في السلوك الأخلاقي للإنسان. الرابعة: الفضائل العلمية التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة.

(103) الفارابي، **رسالة التنبيه**، مصدر سابق، ص225-226.

(104) نفسه، ص119.

(105) فرج الشيخ، **مباحث الفلسفة الرئيسية**، مرجع سابق، ص133.

(106) الفارابي، **رسالة التنبيه**، لمصدر سابق، ص232.

قواعده وفصل مباحثه الإنسان. ويؤكد الفارابي هذه القضية في عرضه لفلسفتي أفلاطون وأرسطو في كتابه المسمى: «الفلسفتين»(*)، بصورة غير مباشرة حيث يخبرنا أن هذين الفيلسوفين المبرزين قد بحثا في كيفية تحقيق الكمال الإنساني وبّينا أن ذلك أمر ممكن للإنسان، أن يحققه دون معونة من أي مصدر خارجي عن طريق علم ما وسيرة ما[107]، أي بالفلسفة النظرية، ممارسة الفضائل والأخلاق المحمودة، التي يتم الوقوف عليها - فيما يراه الفارابي- «بحيلة» إنسانية[108]. فهو من جهة يبين الغاية القصوى للسعي الإنساني (بواسطة الفضائل، الخلقية أساسا)، ويشير من جهة أخرى إلى مسؤولية الإنسان عن تحقيق كماله وسعادته (بواسطة اكتسابه علم المنطق). وإن ذلك أمر لا يتحقق إلا ببذل الجهد على مستوى الفرد والمجتمع. (لقد أشار إلى هذه الصفة في نهاية تحصيل السعادة حين تكلم عن الفلسفة الحقيقية المطلوب تعلمها وتعليمها). إن تحقيق الكمال الإنساني والسعادة لا يتم إلا في اجتماع إنساني كامل وفاضل هو: الدولة الفاضلة. ومبرر اعتقاد الفارابي ناشئ عن حاجة كل واحد من الناس في قوامة وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده. . . ، فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه قوامه وفي أن يبلغ الكمال[109]. وهذا هو سبب حدوث الاجتماعات الإنسانية وهذه الحاجة يؤكدها في موضوع أخر بقوله: «إن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له. . . إذا سعي نحو بلوغ هذا الكمال، وليس يمكنه أن يسعى نحوه إلا باستعمال أشياء كثيرة من

(*) وكتاب الفلسفتين له صفة قوية بكتاب آخر للفارابي هو: كتاب **تحصيل السعادة**، وسياق الكتاب الأخير في مجمله والعبارات التي اختتم الفارابي بها هذا الكتاب يشيران إلى وجود هذه الصلة القوية التي تجعلنا نرتب الكتاب الفلسفتين تاليا زمنيا ومنطقيا لـ: تحصيل السعادة.

(107) سحبان خليفات، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، مرجع سابق، ص108.

(108) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص86.

(109) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص51-52.

(110) نفسه، ص52.

الموجودات الطبيعية، وإلى أن يفعل فيها أفعالا تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى الذي سبيله أن يناله، ويتبين له أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطا ما. . . ، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له[110]. أي دون اجتماع إنساني. ويوضح ذلك أكثر في كتاب «الملة» حين يعرض إلى أهمية السعادة وكيف «تكمن في المدينة وفي الأمة السير والملكات التي بها السعادة القصوى. . .»[111]. مبيّنا حقيقة مهنة رئاسة الدولة التي يري أنها تكون الدولة، دولة - مدينة، أو دولة أمة، فيقول: «**والسياسة هي فعل هذه المهنة وذلك أن تفعل الأفعال التي تمكن تلك السير وتلك الملكات في المدينة والأمة وتحفظ عليهم. . . ، والمدينة والأمة المنقادة لهذه السياسة هي المدينة الفاضلة والإنسان الذي هو جزء من هذه المدينة أو الأمة هو الإنسان الفاضل**»[112].

والواقع أن الفارابي يربط بوعي تام في مواضع عديدة من كتاب الملة بين المدينة والأمة أو المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة وهذا يأتي أحيانا بحرف العطف الواو أو بحرف «أو» وكلا الاستخدامين يؤكد ما ذهبنا إليه وهو أنه يفكر في دولة - الأمة فهي أحد الخيارين، وأضعف الإيمان أن توجد دولة - مدينة على أمل أن توجد أكثر من دولة- مدينة تنتمي إلى أمة واحدة، فتتكون بتعاونها دولة- الأمة. إنها الهدف الأكمل والأمثل لمشروع الفارابي أما دولة المدينة فهي الهدف الأقل كمالا والأقرب أو الأيسر تحققا في هذا المشروع تحققا في هذا المشروع لكنه لا يقبل بأقل من دولة - مدينة، فالدولة الفاضلة عند الفارابي لا تقل في حدّها الأدنى عن الدولة ـ المدينة ولا تزيد (من الناحية العلمية الواقعية) عن الدولة ـ الأمة. وهذا الاعتقاد (بأن السعادة لا تحقق إلا في دولة فاضلة) يقودنا إلى اعتقاد آخر، هو: وجوب أن يكون تنظيم الدولة الفاضلة مماثلا لنظام بدن الإنسان التام(العالم الأصغر) ولنظام الكون (العالم الأكبر). (سبق تفصيل ذلك في

(111) الفارابي، **كتاب الملة**، مصدر سابق، ص54-55.

(112) نفسه، ص55.

قواعده وفصل مباحثه الإنسان. ويؤكد الفارابي هذه القضية في عرضه لفلسفتي أفلاطون وأرسطو في كتابه المسمى: «الفلسفتين»[*]، بصورة غير مباشرة حيث يخبرنا أن هذين الفيلسوفين المبرزين قد بحثا في كيفية تحقيق الكمال الإنساني وبيّنا أن ذلك أمر ممكن للإنسان، أن يحققه دون معونة من أي مصدر خارجي عن طريق علم ما وسيرة ما[107]، أي بالفلسفة النظرية، ممارسة الفضائل والأخلاق المحمودة، التي يتم الوقوف عليها - فيما يراه الفارابي- «بحيلة» إنسانية[108]. فهو من جهة يبين الغاية القصوى للسعي الإنساني (بواسطة الفضائل، الخلقية أساسا)، ويشير من جهة أخرى إلى مسؤولية الإنسان عن تحقيق كماله وسعادته (بواسطة اكتسابه علم المنطق). وإن ذلك أمر لا يتحقق إلا ببذل الجهد على مستوى الفرد والمجتمع. (لقد أشار إلى هذه الصفة في نهاية تحصيل السعادة حين تكلم عن الفلسفة الحقيقية المطلوب تعلمها وتعليمها). إن تحقيق الكمال الإنساني والسعادة لا يتم إلا في اجتماع إنساني كامل وفاضل هو: الدولة الفاضلة. ومبرر اعتقاد الفارابي ناشئ عن حاجة كل واحد من الناس في قوامة وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده. . . ، فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه قوامه وفي أن يبلغ الكمال[109]. وهذا هو سبب حدوث الاجتماعات الإنسانية وهذه الحاجة يؤكدها في موضوع أخر بقوله: «إن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له. . . إذا سعي نحو بلوغ هذا الكمال، وليس يمكنه أن يسعى نحوه إلا باستعمال أشياء كثيرة من

(*) وكتاب الفلسفتين له صفة قوية بكتاب آخر للفارابي هو: كتاب **تحصيل السعادة**، وسياق الكتاب الأخير في مجمله والعبارات التي اختتم الفارابي بها هذا الكتاب يشيران إلى وجود هذه الصلة القوية التي تجعلنا نرتب الكتاب الفلسفتين تاليا زمنيا ومنطقيا لـ: تحصيل السعادة.

(107) سحبان خليفات، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، مرجع سابق، ص108.

(108) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص86.

(109) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص51-52.

(110) نفسه، ص52.

الموجودات الطبيعية، وإلى أن يفعل فيها أفعالا تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى الذي سبيله أن يناله، ويتبين له أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطا ما. . . ، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له[110]. أي دون اجتماع إنساني. ويوضح ذلك أكثر في كتاب «الملة» حين يعرض إلى أهمية السعادة وكيف «تكمن في المدينة وفي الأمة السير والملكات التي بها السعادة القصوى. . .»[111]. مبيّنا حقيقة مهنة رئاسة الدولة التي يري أنها تكون الدولة، دولة - مدينة، أو دولة أمة، فيقول: «**والسياسة هي فعل هذه المهنة وذلك أن تفعل الأفعال التي تمكن تلك السير وتلك الملكات في المدينة والأمة وتحفظ عليهم. . . ، والمدينة والأمة المنقادة لهذه السياسة هي المدينة الفاضلة والإنسان الذي هو جزء من هذه المدينة أو الأمة هو الإنسان الفاضل**»[112].

والواقع أن الفارابي يربط بوعي تام في مواضع عديدة من كتاب الملة بين المدينة والأمة أو المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة وهذا يأتي أحيانا بحرف العطف الواو أو بحرف «أو» وكلا الاستخدامين يؤكد ما ذهبنا إليه وهو أنه يفكر في دولة - الأمة فهي أحد الخيارين، وأضعف الإيمان أن توجد دولة - مدينة على أمل أن توجد أكثر من دولة- مدينة تنتمي إلى أمة واحدة، فتتكون بتعاونها دولة- الأمة. إنها الهدف الأكمل والأمثل لمشروع الفارابي أما دولة المدينة فهي الهدف الأقل كمالا والأقرب أو الأيسر تحققا في هذا المشروع تحققا في هذا المشروع لكنه لا يقبل بأقل من دولة - مدينة، فالدولة الفاضلة عند الفارابي لا تقل في حدّها الأدنى عن الدولة ـ المدينة ولا تزيد (من الناحية العلمية الواقعية) عن الدولة ـ الأمة. وهذا الاعتقاد (بأن السعادة لا تحقق إلا في دولة فاضلة) يقودنا إلى اعتقاد آخر، هو: وجوب أن يكون تنظيم الدولة الفاضلة مماثلا لنظام بدن الإنسان التام(العالم الأصغر) ولنظام الكون (العالم الأكبر). (سبق تفصيل ذلك في

(111) الفارابي، **كتاب الملة**، مصدر سابق، ص54-55.

(112) نفسه، ص55.

الفصل السابق) ولتأكيد ذلك، في أن نظام الدولة الفاضلة مشابه لنظام الكون والموجودات نسوق قوله الآتي: «وتلك أيضاً حال الموجودات فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية، ودونها السماوية الأجسام الهُيولانية، وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته... ، وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة[113]... يؤكد ذلك أيضاً في تحصيل السعادة اعتقاده بالفضائل بين الدولة الفاضلة والعالم أثناء تعريفه للعلم المدني قائلا: «**وهذا هو العلم المدني، وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة، ويتبين أن الاجتماع المدني والجملة التي تحصل من اجتماع المدنيتين في المدن، شبيه باجتماع الأجسام في جملة العالم، ويتبين له الناظر أيضاً في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم...**»[114]. إنها مماثلات لا تحتاج إلى برهان، بل وربما يكون الفارابي قد استوحى جانبا منها من أقوال الرسول (ص) مثل قوله: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد... الخ، فهنا مماثلة بين البدن والأمة. ومماثلة العالم الأكبر (الكون) بالعالم الأصغر (الإنسان) أمر كان معروفا في عصر الفارابي وعند الصوفية، ولا يبعد أن يكون رأيه تولّد من هاتين المماثلتين. وربما أيضاً يكون حرص الفارابي على تأسيس الدولة الفاضلة على أسس وجودية ثابتة، كانت لديه فكرة المماثلة بين نظام هذه الدولة ونظام كل من العالمين: الأكبر والأصغر، في ترسيم الأسس التي تقوم عليها المدينة الفاضلة ثابتة ثبوت نظام الكون وثبوت النوع الإنساني. لكن السؤال المطروح على الفارابي، وهو: هل تكتمل خطوات إقامة الدولة الفاضلة بما تقدم وصفه (في مشروعه الفكري على المستوى النظري) ونعني به بتنصيب الفيلسوف الكامل رئيسا للدولة وتعليم الفلسفة للناس؟ يجيب الفارابي بإضافة عنصرا

(113) الفارابي، **كتاب الملة**، مصدر سابق، ص177.

(114) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص142.

آخر في قيام الدولة الفاضلة وهو: وجود «ملة مشتركة»[115]. إذ لا تتم السعادة لأهل الدولة الفاضلة إلا إذا كان فيها ملة فاضلة مشتركة.

يعتبر الفارابي المدينة هي الوحدة المجتمعية الدنيا التي يمكن في إطارها بلوغ الخير الأفضل والكمال الأقصى. فالخير والشر كلاهما يتوقف على إرادة البشر واختيارهم. «**ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار**[*] **والإرادة...**»[116]. ويقصد بذلك، إن السعادة لا تنتج آليا عن الاجتماع في المدينة وإنما يتوقف تحقيقها على نوع المدينة، بما أن المسألة متعلقة بالإرادة والاختيار وليست قضاء وقدرا لا يملك البشر إلا الانصياع لمشيئته وان المدينة هي وحدها الكفيلة ببلوغ تلك الغاية بما تقوم عليه من آراء وتنظيم. فالسعادة ليست قيمة فردية بقدر ما هي قيمة مجتمعية، فلا سبيل للحديث عن إمكان السعادة بمعزل عن المجتمع.

ويربط معنى السعادة في ظل التراتب الاجتماعي على أساس «... **أن التفاضل في القابليات الفطرية ومدى ترتيبها بواسطة التعليم والتدريب والممارسة... مما يؤدي إلى تفاضل في المراتب بين الناس في المجتمع**»[117]. فثمة استعدادات تهيئ هذا الشخص أو ذاك إلى هذا النوع أو ذاك من العلوم والصنائع، ويتدخل فيما بعد عامل التدريب والتعهد أو ما يسميه الفارابي بـ«التأدب» فالناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي اعدوا بالطبع نحوها[118]. ومن ثم، إذا اعتبرنا أن السعادة القصوى هي الغاية من وجود الإنسان، فانه

(115) الفارابي، **كتاب الملة**، مصدر سابق، ص66.

(*) فكرة الاختيار: كعنصر أساسي، بالإضافة إلى الاستعدادات النظرية، في تركيب مجتمع «المدينة الفاضلة» وكذلك العلاقات بين رئيس المدينة أو رؤسائها، ليست قائمة على امتيازات طبقية خاصة، بل على مدى قدرة كل فرد، من حيث الاستعداد الطبيعي والملكة الإرادية معا، أن يصل إلى رتبة العقل المستفاد، ويكون له نوع اتصال بالعقل الفعال، وأن يصلح لقيادة مجتمعه نحو الغاية المطلوبة لذاتها: السعادة. وهي السعادة التي يجب أن تتحقق أولا في الحياة الدنيوية...

(116) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص97.

(117) الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر سابق، ص31-32.

(118) نفسه، ص77.

«يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال بها السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال»(119). وهكذا يتضح أن تحقيق السعادة يقوم على أمرملازم لها يتمثل في المعرفة العقلية. غير أن الناس لا يتساوون من حيث الفطرة في القدرة على معرفة السعادة وسبلها من تلقاء أنفسهم. (كما أشرنا من قبل) لذلك يحتاج معظمهم إلى «معلم ومرشد». وأكثر الناس لا يعلمون ما أرشدوا إليه » دون باعث عليه من خارج ومُنهض نحوه. وهو هنا كما يتحدث عن السعادات بصبغة الجمع، مبينا إن السعادة ليست مطلقة وإنما تتخذ درجات ومراتب، وأنها تقل أو تكثر، تنقص أو تزيد. إنه ينظر إلى السعادة نظرة نسبية، على الأقل بالنسبة للناس العاديين، أي لعامة البشر (لا بالنسبة للإنسان الذي يكون قد بلغ درجة العقل المستفاد. فكاد أن يحل به العقل الفعال).

في علاقة السعادة باللذة:

تنقسم اللذة عند الفارابي إلى حسية وفكرية (أو عقلية)... «إن منها ما هو سبب لأمر ضروري إما لنا وإما في العالم». الأمر الضروري هو التغذي وبالتالي التناسل. لذا نظن أن اللذات الحسية هي السعادة(120). غير أن اللذة تصرفنا عن أكثر الخيرات... وإلى تجنب الجميل (أخلاقيا) وان كانت السعادة لا تخلو منها، بل تقترن باللذة على نحو تكون فيه هذه الأخيرة لا دافعا إلى السعادة بل تابعة لها بشكل من الأشكال، وذلك ما ينشده الإنسان في استكمال طبيعته الخاصة على اعتبار انه عاقل ومدني بالطبع(121)... فلا غرو أن احتلت اللذات العقلية أو اللذات التابعة للمفهوم كما يسميها الفارابي، منزلة أساسية في الإحساس بالسعادة. فالسعادة بهذه المنزلة هي **«هيئة نفسانية جيدة فاضلة يشعر فيها الإنسان بالغبطة»**(122). بل أكثر من

(119) الفارابي، فصول منتزعة، مصدر سابق، ص78.
(120) الفارابي، كتاب الملة، مصدر سابق، ص43.
(121) نفسه، ص65.
(122) الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، فصل 29، ص134.

ذلك، تتفاضل اللذات بحسب السعادات التي يحققها أهل المدينة الفاضلة(123). ولاشك إذن، من أنه يلتقي مع أرسطو في الجمع بين السعادة واللذة على اعتبار أن الثانية تابعة للأولى(124). على اعتبار أن «اللذات منها ما يتبع المحسوس... ومنها ما يتبع المفهوم». ونحن نتحرى في الغالب اللذات الحسية ونظن أنها غاية الحياة وكمال العيش. ويرجع هذا الموقف من اللذة إلى اصطناعنا لها من أول وجودنا وإلى أنها «سبب ضروري إما لنا وعما في العالم»، لذا «نظنها هي السعادة». يقول الفارابي: **«أن التأمل يكشف عن واقعة كون اللذة القوة الصارفة لنا عن أكثر الخيرات التي تنال بها السعادة. فحين يكون غرضنا الحصول على اللذة فسوف نفعل القبيح لأنه ملذ، وسنتجنب الجميل إما لأنه لا يحقق لذة أو لما يعقبه من ألم وأذى»**(125). فاللذة إذن، دليل زائف إلى السعادة. ومع هذا فإن في وسعنا استخدام كل من اللذة والألم المقارنين للفعل في خدمة التربية الخلقية. فمتى **«ملنا إلى فعل قبيح، بسبب لذة ظننا أنها تتبع القبيح في العاجل، قابلنا تلك اللذة بالأذى التابع له في العاقبة، فقمعنا به اللذة الداعية لنا إلى الفعل القبي، فسهل علينا بذلك ترك القبيح»**(126). (وذلك في مقابل الطرح الأبيقوري). ومن تحليل مفهوم اللذة ينتقل إلى الدافع الثاني للفعل في طلبها، وهو فعل «جودة الروية وقوة العزيمة»، فيقول: «أن من يصدر في فعله عن هذا الدافع وحده هو «الحر باستيهال» (من الاستسهال)، أما الذي يفعل بتأثير اللذة وحدها فهو «الإنسان البهيمي والعبد باستيهال» ومن «نقصته قوة العزيمة فقط وله جودة الروية» فهو العبد بالطبع «فإذا توفرت للإنسان على خلاف ما سبق _ قوة العزيمة وروى له غيرة، فانقاد له، نجح في أكثر أفعاله وخرج من الرق وشارك الأحرار»، أما إذا لم ينقاد لمن يروي له فهو أيضاً بهيمي(127).

(123) الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مصدر سابق، ص81.
(124) Aristote. Ethique a nicomaque. le plaisir doit être associé au bonheur Liv.X ch. VII, flammarion, 1965, p.275.
(125) الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مصدر سابق، ص81-82.
(126) نفسه، ص82.
(127) نفسه، ص82.

فلا يتأثر فعل الأحرار باستيهال، باللذة خفية كانت أو ظاهرة، عاجلة أو آجلة، طبيعية أو اصطناعية. أما من سواهم من الناس فليس يكتفون بذلك دون أن تقمع لذاتهم بأذى أظهر ما يكون. وقد يكتفي البوهيميون بالأذى النفسي مثل الخوف والغم وضيق الصدر، . . . كما أن منهم من لا يكتفي بذلك أو يلحقهم أذى في حواسهم[128]. والبحث في هذه المسائل جزء من علم السياسة لا علم الأخلاق على حد قول الفارابي.

ب – السعادة غاية الدين الفاضل والدولة الفاضلة

يتألف الدين في نظر الفارابي من جزأين رئيسيين: آراء معينة تتعلق بحقيقة الله سبحانه وتعالى والكون والإنسان، وأفعال معينة مقننه تتصل بما ينبغي أن يفعله أتباع هذا الدين، ويضع هذا الدين لأول مرة شخص، هادفا من ذلك أن يحقق غرضا محددا بالنسبة له. لكنه متصل بالجماعة التي ستنتمي إلى هذا الدين وتطبقه، وهذا ما يفيده قول الفارابي معرفا الدين: «**الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا**»[129]. ويمكن تقسيم الدين في اعتقاده إلى قسمين: دين فاضل ودين غير فاضل، فاضلا عندما يكون هدف الواضع الأول للدين فاضل، وكذلك ما قدره من آراء وأفعال مما يوصل إلى الهدف المتمثل في «**أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة. فإن كان هدف واضع الدين تحقيق منفعة شخصية أو تحقيق خيرات غير حقيقية لأتباع هذا الدين، يكون هذا الدين دينا غير فاضل**»[130]. من الواضح هنا في تقسيم الفارابي، أن الدين الفاضل يلتقي مع الدولة الفاضلة في الهدف المشترك وهو تحقيق السعادة القصوى الحقيقية. ويلتقي مع الفلسفة أيضاً في الهدف، بل قبل مرحلة الهدف نفسه. على اعتبار أن نظام الدولة الفاضلة مشابها لنظام الكون ونظام البدن التام، وأن مهمة رئيس هذه الدولة في تدبير شؤونها مشابهة

(128) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، مصدر سابق، ص83.

(129) الفارابي، **الملة**، مصدر سابق، ص43.

(130) نفسه، ص43 و44.

لتدبير الله سبحانه وتعالى للكون. حيث يلزم أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالأفعال. . . كالذي يوجد في أجزاء العالم من الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها[131].

وعليه، فإن (رئيس الدولة الفاضلة) ينبغي أن يتأسى بالله ويقتفي آثار تدبير مدبر العالم. . . فيجعل هو أيضاً في المدن والأمم نظائرها. . . ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن إلى السعادة في الدّارين. لكن هذا يستلزم أمرين يقعا على عاتق الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، أن يكون قد عرف الفلسفة النظرية على التمام حتى يقف على ما في العالم من تدبير الله ويتأسى به، والأمر الثاني أن تحقيق ما ذكرنا من ائتلاف وتعاضد وارتباط وتعاون. . . لا يكون إلا في المدينة ملة مشتركة تجتمع بها آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم. . . وعند ذلك تتعاضد أفعالهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملتمس وهو «السعادة القصوى»[132]. ومن ثم، إذا كان الدين الفاضل لا يتعارض مع الفلسفة الحقيقية، فإن الدين الفاسد هو الذي يتعارض معها لتبعيتها لفلسفة غير حقيقية. والنتيجة أن الدين الفاضل والفلسفة الفاضلة يتكاملان في تحقيق السعادة لأهل الدولة الفاضلة. لكن نسأل الفارابي مرة أخرى، هل الدولة الفاضلة التي لا تتحقق السعادة إلا بها، في سياق مشروع الفارابي الفكري، هي دولة واحدة محددة بعينها أم أكثر من دولة؟. وهل الدين الفاضل الذي تتحقق به السعادة القصوى في الدولة الفاضلة هو دين واحد محدد بعينه، أم أن السعادة يمكن أن يحققها أكثر من دين؟. يرد الفارابي بقوله: «**يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملّتهم**. . .»[133]. واستعمالاته هنا للمصطلح متعددة، فيرد «**دولة – المدينة، دولة – الأمة، دولة المعمورة**»[134]. لكن هدف الفارابي من الناحية

(131) الفارابي، **الملة**، مصدر سابق، ص65.

(132) نفسه، ص66.

(133) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص148.

(134) الفارابي، **الملة**، مصدر سابق، ص55، **تحصيل السعادة**، مصدر سابق، ص119 و143، 157، الفارابي، **المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص127، 148.

الواقعية من خلال مشروعه الفكري، كانت الدولة - الأمة هي المطمح الممكن والأعلى. ودولة - المدينة هي المطمح الأدنى. وأي منهما تتحقق فإن المشروع الفارابي قد تحقق[135]. وبالتالي يعتقد الفارابي بإمكانية قيام عدد من الدول الفاضلة لكل منها دين فاضل خاص بها، فإذا أضفنا إلى هذه القضية، أن الضرورة في تعدد الأديان الفاضلة واختلافها في معظم التفاصيل أو في القليل منها. (آخذين بعين الاعتبار مفهوم الأمة وما يميزها عن الأمم الأخرى عند الفارابي)، فإننا نستطيع أن نستنتج أن تعدد الدول الفاضلة يرجع في النهاية إلى تعدد الأمم.

ولمزيد من التأكيد حول موقفه من الدين يسوق لنا الفارابي النص التالي في الفصول: «**أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسير الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم... وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السير، ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظنون إنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه**»[136]... إن موقف الفارابي من السعادة الأخروية في هذا النص لا لبس فيها ولا التباس، فهي أوضح مما سبق. كيف لا، وهي السعادة الحقّة التي لا تشوبها شائبة الزيف والظن. وبعبارة أدق: إن السعادة عند المعلم الثاني درجات ومراتب، فإذا كان الفارابي في النص السابق يضع السعادة الأخروية المثالية في أعلى علّيين، فإنه - مقابل ذلك - يضع السعادة المادية الأرضية المحسوسة في الدرك الأسفل، وخانة الظنون والأوهام، فهل هذا الاختيار قار عند الفارابي؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحقق في هذا النص الذي يتحدث فيه بلسان ابن طفيل، قائلاً:

(135) انظر: مقال: عزمي طه السيد احمد، «اعتقادات الفارابي في السعادة»، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، السنة 6، عدد 6، 1997م.

(136) الفارابي، **تحصيل السعادة**، 119، مصدر سابق، ص159.

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك: فقد أثبت في كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، ثم صرح في «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف في شرح «كتاب الأخلاق» شيئا من أمر السعادة هذا معناه: «وكل ما يذكر غير هذا، فهو هذيان وخرافات عجائز»[137]. يبدو أن الفارابي قد نسي أو تناسى في هذا النص الذي أورده الفيلسوف ابن طفيل، ما سبق له أن دافع عنه في النص الذي اقتطفناه من «إحصاء العلوم» (في الفصل الخاص بالمدينة).

فبعد أن أكد على السعادة الأخروية في النص الأول، وكرّس لها في كتبه المشهورة، عاد في كتاب شرح الأخلاق إلى نيقوماخوس - الذي ضاع - لينتقدها، بدعوى أنها لا يمكن أن تكون بعد نفاذ الجسم وانحلاله وتوقفه عن «أن يكون». وإذن، ما حقيقة موقف الفارابي من السعادة الأخروية.؟ هل هو في ما نجده في شروحه على أفلاطون وأرسطو؟ أم هو في ما نعثر عليه في كتبه الأخرى.؟ (هذا متروك للمحققين في النص الفارابي بما أنه لا يدخل في باب اهتمامنا إلا من حيث سياقه الفكري)[*].

وإذن: إن مسألة السعادة عند الفارابي، كما رأينا فيما تقدم، مفهوم واحد يضم جوانب مختلفة لكنها متكاملة، فهو ينطوي على جوانب أخلاقية واجتماعية ودينية، ولا تتم السعادة الإنسانية إلا حينما تتجسد هذه الجوانب في صورها التامة التي تكون بتكاملها وتعاضدها. فهي ترمي بقدرتها على

(137) كمال اليازجي وأنطون عطاس كرم، **أعلام الفلسفة العربية**، مكتبة لبنان، ط4، 1990، ص690.

(*) إن الاختلاف بين شروح الفارابي وكتبه الأخرى قائم على قدم وساق، ولا أدل على ذلك من النصين السابقين اللذين يتعاندان ويختلفان ويتغايران، عوض أن يتماثلا ويتقاطعا ويتظافرا ليؤديا نظرية واحدة، وموقفا واحدا. فهل كان الفارابي ماديا (حسيا) ينكر السعادة الأخروية، أم مثاليا يؤمن بها؟ وهل يمكن أن نتحدث لحل هذه المعضلة عن مرحلة الشباب ومرحلة النضج؟ وبالتالي سيكون لزاما علينا البحث عن تاريخ كتابة الفارابي لمؤلفاته، حتى يتأتى لنا معرفة تطور الخط الفكري من المادية إلى المثالية أو العكس.

توجيه السلوك نظريا وعمليا نحو غاية مطلوبة، هي تحقيق الدولة الفاضلة التي يترتب على قيامها تحقيق السعادة لأفراد المجتمع. هذه الدولة المشكّلة ضمن المشروع الفكري للفارابي قد لا تقدر التقدير الملائم إذا قدّرت خارج صورة مشروعه الفكري... كما حدث مع كتابه في «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو». حتى وإن اعتبر «حسن حنفي» أن تحصيل السعادة هو التصور الجامع للفلسفتين، أفلاطون وأرسطو أي الجانب العملي الأخلاقي وليس الجانب النظري الفلسفي... وأنه انتقال من الأخلاق إلى السياسة، من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية إلى العلم المدني الذي برع الفارابي في تأسيسه[138].

ومع ذلك يبقى سؤال أخير يراودنا ويتعلق بالنزعة الصوفية للفارابي، والباعث على السؤال، هو تعريفاته المتناثرة في أكثر من رسالة وكتاب بشأن السعادة أحيانا والسعادة القصوى أحيانا أخرى.

هذا وإن حاولنا إيجاد تمفصلات علائقية تخص النصوص اليونانية تارة والنصوص الإسلامية تارة أخرى. إلا أن تعليقاته بشأن السعادة تتدثر بدثار صوفي يكاد يخفي كل معالم الأرض الواقعية، التي يقف عليها وينطلق من علاقاتها... فهل كانت دعوته بشأن السعادة، دعوة إلى أخلاق فناء (كما هو عند المتصوفة) أم إلى أخلاق سعادة (غايات قصوى كما ورد عند أفلاطون وأرسطو... ؟). نتساءل، حتى وإن كان اعتقادنا فيما يخص بيانات الفارابي بشأن السعادة تميّزها نظرة عقلية تأملية في الغالب. والباعث على ذلك، هو أن أخلاق «الفناء» مثل أخلاق «السعادة» من حيث غايتها وطابعها الفردي. والفرق بينهما أن السعادة طريقها الارتقاء على سلم المعرفة العقلية بينما تنبني أخلاق «الفناء» على مدى الرقي بالنفس... والتصوف بوصفه تجربة روحية تقوم على «تطهير النفس» -وليس على المعرفة-، لأن له نظام من القيم خاص به يشكل «الفناء» القيمة الأسمى فيه[139].

(138) حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، مرجع سابق، ص24.

(139) محمد عابد الجابري، **نقد العقل الأخلاقي العربي**، (فصل المروءة والطاعة)، مرجع سابق، ص21، 620 وما بعدها.

خـــاتمـــة

إذا كان على الفارابي أن يعمل على تبيئة الفكر اليوناني في العالم الإسلامي، وكان عليه أن يؤسس للفلسفة والمنطق في الثقافة الإسلامية، وأن يعيد ترتيب العلاقة بين الفلسفة والملة، أو بين المنطق والنحو... فإنه لم يكن بإمكانه، إلا أن ينحاز للفلسفة وللفلاسفة... لقد نجح في اعتقادنا، في ترسيخ الفلسفة في العالم الإسلامي، وفي استثمار فكر الأوائل استثمارا خلاقا. كما تمكن من تطويع اللغة العربية وجعلها تتسع للمعاني والمفهومات الدّخيلة والوافدة، وأعاد صياغة المنطق بلغة غير لغة اليونان. بفضله أصبحت العلوم الفلسفية بمصطلحاتها ومقولاتها ومنطقها جزءا عضويا من الثقافة العربية الإسلامية... فالفارابي في شرحه وتلخيصه وعرضه... قد انشأ مقالا، وأسّس خطابا ممكنا، ورتب فكرا..حتى قيل عنه: «الفارابي أعظم من رتب برهانا في لسان العرب» ولذا استحق لقب المعلم الثاني[1].

لقد كانت نظرته متفتحة إلى العلوم الدخيلة في علاقته بالفلسفة اليونانية، وإلى ما وجده لدى الغير من المعرفة والحكمة... لقد أظهر له إطلاعه على العلم اليوناني أن العقل البشري قادر بذاته على معرفة الحقيقة وتدبير الفعل، أي بإمكان الإنسان أن يصل ببحثه ونظره إلى العلم بالأشياء على نحو يقيني. وإلى تعيين غايات الأفعال وتمييز الحَسن من القبيح

(1) انظر: علي حرب، «بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 68/ 69، مركز الانماء القومي، بيروت.

والمحمود من المذموم. . . كانت نظرته نقيض القول بالخصوصية المطلقة والانغلاق على الذات، فالحق لا ملة له كما قال ابن رشد. فتبنّى الآلة والنظرة والمنهج والرؤية في آن. ومن ثم، لا تكمن أهمية الفارابي فقط في توطيد أركان الفلسفة العربية الإسلامية، وفي بحثه عن (المدينة الفاضلة) بل إنها في عالميته، إذ أنه تجاوز في هدفه سعي أفلاطون لبناء المدينة الفاضلة اليونانية، والمشاعر العنصرية السائدة في عصره، وسعى لبناء دولة الأمة الفاضلة والعالم أيضاً. في حالة تعاونهما على بلوغ السعادة، وما المدينة الفاضلة التي اختار لها رئيساً، أقرب إلى النبوة، ما هي إلا مدينة قائمة على الإيمان والأخلاق والفضائل الروحية. لذا نجده لم يفرق بين الأخلاق والسياسة في بحثه. السياسة هي أداة لبناء المجتمع الإنساني المتكامل والمتعاون والفاضل، ولذلك لا تنفصل قوانين الدولة عن الغايات التي وضعت من أجلها، وهذا ما فعله أيضاً أفلاطون وأرسطو في أبحاثهم السياسية من قبل.

لقد بحث الفارابي قضية الأمة والملة بعيدا عن المعنى الديني. وهذا مهم، لأن نظرته السياسية تحمل طابعا شموليا هي للأمم كافة، ولأن مشكلة الأمة والملة عالمية، إنسانية، حضارية، تهم الإنسان والملل، ارتقى وتجرّد. وكان ذا قيمة في الفكر السياسي العالمي. فلم يكن فهمه للمجتمع فهما دينيا، فالمجتمع القائم، المُؤسّسي، العيني، هو الموضوع الذي درسه الفارابي. بتحليله المجتمع تحليلا عيانيا، ونظر في الواقع بعقلية واقعية الاتجاه، ومعالجة موضوعية النظرة. لا يغيب عنا في اعتقادنا أنه مهد الطريق أمام ابن خلدون.

نقول هذا، رغم ميل الفارابي - إن لم نقل خِياره - إلى العزلة وعدم اختلاطه بالناس لا يسمحان بتحديد موقعه من الصراعات الفكرية والمذهبية في عصره. فمما لاشك فيه أن طرحه للمسالة الفلسفية السياسية، لم يكن بمعزل عما يعتمل داخل الخلافة الإسلامية من تنازع وتفكك منذ أوائل القرن الرابع للهجرة. في اعتقادنا أن أغلب هذه الدراسات في فهمها لمسألة الأخلاق والسياسة، نظرت إلى السياسة بلغة (ما يجب أن يكون) أي بغير لغتها. في حين هي لغة الأخلاق لا لغة السياسة. وهم للأسف يخوضون في

شيء لم يعطوه حقه من التبصّر والروية. . . نعني الفهم الأعمق والقدرة على الحوار بعقل تأصيلي هادئ وليس بعقل مَطلبي. . .

صحيحٌ، أن كل تقنية (حتى التقنية السياسية) لا تنطوي بذاتها على دلالة أخلاقية، لأنها ضربٌ من ترتيب يجمع وسائلَ مُهيّأة بغية الوصول إلى نتيجة معينة (فهي أمر حيادي من الناحية الأخلاقية)، إلا إذا أُدمجت في سلوك إنساني شامل يمارسه من يمارسه لتحقيق بعض النتائج، لكن الأمر غير ما نعتقد في تقييم الوسائل المرتبطة بالغايات بصورة منفصلة عن فعل استخدامها. . .

ومع ذلك، هذا لا يمنعنا من الوقوف على الكثير من المآخذ التي تركناها عمدا خارج فصول الكتاب توخيا للمحافظة على الترتيب المنهجي الذي أردناه. . . منها نظرة الفارابي إلى الإنسان ككائن أعزل ينبغي عليه الوقوف ضد جسده وأن لا يؤمن بقوة العقل وبالجَمَالات وبالحرية والأنا مركزية. . . (Egocentrisme) لذلك الكائن الخلّاق المتطور أبدا. في مقابل النظرة الواحدية. نظرة المتصوفة في أخذها الإنسان، باعتباره كائنا موجودا قادرا على الارتفاع بنفسه إلى مستوى اكتساب القدرة على تجاوز كل تحديد أو تضييق للطاقة البشرية. ولعل في ذلك الأخذ الناقص للإنسان، عند الفارابي، ما تفسّره بعض العوامل التي قدمت لنا الإنسان في المجتمع كائنا يقيم علائق غير حرة، وأميل إلى السلبية والحذر. خاصة ما كان سائدا من عقلية الأخذ والتحرّز من الأصدقاء. . . التي يراها الفارابي أساسا لتعاملياته (في رسالة جوامع السياسة). وهنا تبرز الهوة بين التعاملي الواقعي الاجتماعي من جهة، والمثالي المرتبط بالمدينة الفاضلة وبحياة الفارابي نفسه، الزاهدة المُتخيّلة من جهة أخرى، أما داخل المدينة الفاضلة أو في طريقنا إليها، فتختلف الأحوال والمراحل والمواقف، والقضية بالتالي تعود إلى وصف لمرحلتين، وتعبير عن حالتين: عما يجب فعله في حياتنا الراهنة داخل مجتمع » جاهل « وما يتوجب تخيّله ورسمه لذلك المجتمع. كي نرتاح ونخفف التوتر ونتوازن ونشبع القيمتين المتناقضتين (المنفّرة والجاذبة، الفاضلة والجاهلة) داخل المدينة الواحدة.

والمحمود من المذموم... كانت نظرته نقيض القول بالخصوصية المطلقة والانغلاق على الذات، فالحق لا ملة له كما قال ابن رشد. فتبنّى الآلة والنظرة والمنهج والرؤية في آن. ومن ثم، لا تكمن أهمية الفارابي فقط في توطيد أركان الفلسفة العربية الإسلامية، وفي بحثه عن (المدينة الفاضلة) بل إنها في عالميته، إذ أنه تجاوز في هدفه سعي أفلاطون لبناء المدينة الفاضلة اليونانية، والمشاعر العنصرية السائدة في عصره، وسعى لبناء دولة الأمة الفاضلة والعالم أيضاً. في حالة تعاونهما على بلوغ السعادة، وما المدينة الفاضلة التي اختار لها رئيساً، أقرب إلى النبوة، ما هي إلا مدينة قائمة على الإيمان والأخلاق والفضائل الروحية. لذا نجده لم يفرق بين الأخلاق والسياسة في بحثه. السياسة هي أداة لبناء المجتمع الإنساني المتكامل والمتعاون والفاضل، ولذلك لا تنفصل قوانين الدولة عن الغايات التي وضعت من أجلها، وهذا ما فعله أيضاً أفلاطون وأرسطو في أبحاثهم السياسية من قبل.

لقد بحث الفارابي قضية الأمة والملة بعيدا عن المعنى الديني. وهذا مهم، لأن نظرته السياسية تحمل طابعا شموليا هي للأمم كافة، ولأن مشكلة الأمة والملة عالمية، إنسانية، حضارية، تهم الإنسان والملل، ارتقى وتجرّد. وكان ذا قيمة في الفكر السياسي العالمي. فلم يكن فهمه للمجتمع فهما دينيا، فالمجتمع القائم، المُؤسّسي، العيني، هو الموضوع الذي درسه الفارابي. بتحليله المجتمع تحليلا عيانيا، ونظر في الواقع بعقلية واقعية الاتجاه، ومعالجة موضوعية النظرة. لا يغيب عنا في اعتقادنا أنه مهد الطريق أمام ابن خلدون.

نقول هذا، رغم ميل الفارابي - إن لم نقل خِياره - إلى العزلة وعدم اختلاطه بالناس لا يسمحان بتحديد موقعه من الصراعات الفكرية والمذهبية في عصره. فمما لاشك فيه أن طرحه للمسالة الفلسفية السياسية، لم يكن بمعزل عما يعتمل داخل الخلافة الإسلامية من تنازع وتفكك منذ أوائل القرن الرابع للهجرة. في اعتقادنا أن أغلب هذه الدراسات في فهمها لمسألة الأخلاق والسياسة، نظرت إلى السياسة بلغة (ما يجب أن يكون) أي بغير لغتها. في حين هي لغة الأخلاق لا لغة السياسة. وهم للأسف يخوضون في

شيء لم يعطوه حقه من التبصّر والروية... نعني الفهم الأعمق والقدرة على الحوار بعقل تأصيلي هادئ وليس بعقل مَطلبي...

صحيحٌ، أن كل تقنية (حتى التقنية السياسية) لا تنطوي بذاتها على دلالة أخلاقية، لأنها ضربٌ من ترتيب يجمع وسائلَ مُهيّأة بغية الوصول إلى نتيجة معينة (فهي أمر حيادي من الناحية الأخلاقية)، إلا إذا أُدمجت في سلوك إنساني شامل يمارسه من يمارسه لتحقيق بعض النتائج، لكن الأمر غير ما نعتقد في تقييم الوسائل المرتبطة بالغايات بصورة منفصلة عن فعل استخدامها...

ومع ذلك، هذا لا يمنعنا من الوقوف على الكثير من المآخذ التي تركناها عمدا خارج فصول الكتاب توخيا للمحافظة على الترتيب المنهجي الذي أردناه... منها نظرة الفارابي إلى الإنسان ككائن أعزل ينبغي عليه الوقوف ضد جسده وأن لا يؤمن بقوة العقل وبالجَمَالات وبالحرية والأنا مركزية... (Egocentrisme) لذلك الكائن الخلّاق المتطور أبدا. في مقابل النظرة الواحدية. نظرة المتصوفة في أخذها الإنسان، باعتباره كائنا موجودا قادرا على الارتفاع بنفسه إلى مستوى اكتساب القدرة على تجاوز كل تحديد أو تضييق للطاقة البشرية. ولعل في ذلك الأخذ الناقص للإنسان، عند الفارابي، ما تفسّره بعض العوامل التي قدمت لنا الإنسان في المجتمع كائنا يقيم علائق غير حرة، وأميل إلى السلبية والحذر. خاصة ما كان سائدا من عقلية الأخذ والتحرّز من الأصدقاء... التي يراها الفارابي أساسا لتعاملياته (في رسالة جوامع السياسة). وهنا تبرز الهوة بين التعاملي الواقعي الاجتماعي من جهة، والمثالي المرتبط بالمدينة الفاضلة وبحياة الفارابي نفسه، الزاهدة المُتخيّلة من جهة أخرى، أما داخل المدينة الفاضلة أو في طريقنا إليها، فتختلف الأحوال والمراحل والمواقف، والقضية بالتالي تعود إلى وصف لمرحلتين، وتعبير عن حالتين: عما يجب فعله في حياتنا الراهنة داخل مجتمع « جاهل » وما يتوجب تخيّله ورسمه لذلك المجتمع. كي نرتاح ونخفف التوتر ونتوازن ونشبع القيمتين المتناقضتين (المنفّرة والجاذبة، الفاضلة والجاهلة) داخل المدينة الواحدة.

إن الثُنا قيمة في فكر الفارابي، ذلك الوجه المزدوج الاتجاه معا وسويا صوب الانتهازي ونقيضه، يضعنا أمام حيرة من أمرنا وكأن كتاب «جوامع السياسة» ليس من عمل الفارابي أو أن ذلك الكتيب من تأليفات الفارابي الشبابية، بينما «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» وأمثالها من عمل النضج والرشد. . . فيها رفض إقامة الحق على القوة ودعا إلى الإقتداء بحياة الفيلسوف الحكيم. . . نقول هذا، لأن صفات الرئيس الفاضل ووظائفه، كما يُوردها الفارابي في مدينته، تتناقض وما جاء في «جوامع السياسة». إلا أننا نعتقد أن الفارابي، عمل كما سيعمل فيما بعد ابن خلدون الذي لم ير تناقضا بين السلوكات التعاملية. حيث الوقائع والعينيات والأمريات (عالم الأمر) وبين المدينة الفاضلة ومثالياتها اللازمكانية. فالثُنا قيمة، تكافؤ القيمة (ambivalence) وتناقضها، إنها ظاهرة نفسية، بارزة في الشخصية. انطلاقا من هذه الظاهرة نستطيع تفسير ظواهر نفسية واجتماعية وإنسانية وأناسية في سيروراتها وتعرّجاتها وفي اللاوعي الفردي والجماعي. كما أن التعايش بين الواقعي والمثالي في الوعي والشخصية والسلوك، ليس دائما وأبدا دليل لا توازن أو لا منطقية أو عجز في الحل والبقاء عند التوفيقية والانتقائية.

لقد ارتضى الفارابي الانتفاعية للفرد والانتهازية والأنانية في «جوامع السياسة»، تعبيرا عن حياة البلاط والمدينة حيث عاش أو عاشر. (حيث الشد والتجاذب والكذب والتصارع. . .) فالذكي المُوارب يبقى ويربح، لا الفاضل والصريح، داخل علائق اجتماعية غير متوازنة وقمعية وحيث الحكام ذوو عقلية متكبرة ترفض المشُورة وتقهر الفضيلة والصراحة. فالعيش في مجتمع بنُظمه وبُناه. . . من ذاك القبيل لابد فيه من السلوكات عينُها التي تتحكم وتسيطر.

لقد عاش الفارابي زاهدا، مُعرضا عن التعامل اللا أخلاقي. . . فاضلا، رضي النفس، طالبا الكمال في السلوك والطهارة في القلب. كان فيلسوفا، حكيما، وزاهدا. . .

(يكفي النّظر إلى دعائه العظيم حيث يبتدئ طلبه الأعلى بطلب الحكمة

والفضيلة. . .). لكنه أبدى عكس ذلك في كتاباته. لا نجد شخصية الفارابي وسلوكاته المثالية ماثلة في كتابه عن التعاملية في جوامع السياسة، فهذه انتفاعية، مصلحية، قمعية، إنها ملتوية، وذات أكثر من وجه أو وجوه، بعيدة عن القيم التي عاشها الفارابي نفسه، أو طالب بها كخصال للرئيس الفاضل. لقد فكر بواقعه عندما كتب عن الحساد والأعداء والأصدقاء والتعامل مع الرؤساء، والمرأة. ولكنه في آن، يحلم، ويرسم المثاليات عندما كان يكتب مدينته الفاضلة. أخلاقه هدفت إلى التعامل الناجح في مجتمع آخذ بالانقسام والهزال، وداخل علائق غير متوازنة. وأخلاقيات التعامل الفارابية تظهره في المقابل، قادرا عارفا في مجال الدهاء، وإخفاء العواطف، والتعامل الملتوي، واستغلال الظروف والملوك واستجلاب النفع الفردي من علائقنا اليومية مع كل فئة وداخل كل علاقة مع الآخرين. وهكذا يظهر لنا أن ذلك الزاهد المنفرد الذي لا يجالس الناس، والذي عاش في فترة عصَفت فيها ببغداد الهزات والتقهقرات، كان نافذ المعرفة بالتعامل اليومي مع الملوك، وبين الأصدقاء، ومع الأعداء والحساد، ومع الأوضعين وفي قضايا الدخل الفردي والإنفاق في مجالات الحياة اليومية والسلوكات التعاملية إبان فترة ضعف اقتصادي لبغداد وانتقال السلطة إلى الأطراف.

أما في مقابل سياسته الفاضلة، أو فلسفته السياسية الخاصة بالمدينة، لم يكن ليرضى بذلك التعامل المريض والعلائق القمعية والمجتمع الجاهل. لقد سبق وأن قال في كتابه «فصول منتزعة». . . فقد حُرّم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة. . . يجوز إذن، للفيلسوف (للإنسان)، أن يلتوي فقط داخل المجتمعات الفاسدة أو الخسيسة أو الجاهلة. فالأخلاق تسود السياسة الفاضلة، والانتفاع يقود التعامل.

في الأولى يظهر الفارابي إقبالا للواقع ومعالجة باردة موضوعية للظروف الحياتية، ويقدم في المدينة الفاضلة آراء مثالية، وسلوكات لا تشوبها النقائص. والوجهان في عمل الفارابي، إيديولوجيا وفلسفة، أو هما الواقع والمثال، الذي هو كائن والمَا يجب أن يكون. ربما يعود ذلك، إلى الصبغة الأرستقراطية التي كانت تصطبغ بها الفلسفة عند المسلمين بادعاء

«منتحليها» أن ثقافتهم ثقافة أعيان تسمو على «السُّوقة» واهتماماتهم. فالسياسة المدنية حسب مقتضيات التفكير الفلسفي الأرستقراطي هي قبل كل شيء قضية «تدبير للرّعية» بمقتضى الحكمة والأخلاق ومنطق تسخير الناس بعضهم لبعض. «فلا عجب أن تسود عندهم كل الأفكار الآخذة باتجاه أرسطو لأنها اقرب إلى المنطق والأرستقراطية في ميدان السياسة». على حد تعبير أستاذنا المرحوم «عبد المجيد مزيان».

أما في مسألة السعادة، القيمة المركزية في متون الفارابي، حسبنا أن نقول إن العصور الحديثة قد شهدت نسخا جديدة معدلة من «فلسفة السعادة» على صورة مذهب «نفعي» اقترن اسمه بأسماء بعض الفلاسفة الإنجليز «كبنتام وستوارت مل»... وغيرهم. لقد اقترن هذا المذهب بفكرة «المنفعة العامة» بوصفها صورة منقحة من صور فلسفة السعادة. ولكن الشيء المشترك بين كل تلك النظريات الأخلاقية القائلة بالسعادة قديما وحديثا هو أنها جميعا «أخلاق نتائج» Ethiques de consequences لا أكثر، فنحن اليوم إزاء مذاهب أخلاقية تحكم على «الأفعال» بما يترتب عليها من نتائج ولا تقدر السلوك إلا بالنظر إلى الثمار الذي تجتني من ورائه و... قولهم اليوم بالصلة الوثيقة بين الخير والسعادة، فإنهم يعنون بذلك أن الرجل الفاضل وحده هو الذي يستطيع تحقيق الانسجام بين سائر قواه، ووحده يتمكن من بلوغ حالة السعادة. مما يعني أن الفضيلة بالضرورة من أن تفضي إلى السعادة، بما أن الفضيلة تضمن للإنسان ضربا من النظام والتناسب والانسجام. ولذا أضحت الصلة وثيقة بين السعادة والخير لأن كلاهما يستلزم تحقيق القوى الكامنة في صميم الطبيعة البشرية تحقيقا مليئا كاملا. إن توافق الإنسان مع نفسه هو السعادة بعينها.

ولهذا يصعب علينا مجاراة المذاهب الأخلاقية القديمة بامتداداتها، والتي أضفت على السعادة مكانة كبرى في سلم القيم، فاعتبرتها القيمة العليا أو الخير الأقصى. إننا نتحفظ أيّما تحفظ بالأخذ بالمعادلة الأخلاقية الكبرى التي وضعها الفلاسفة اليونان والفارابي لاحقا... حينما رأوا بأن الإنسان السعيد هو الإنسان الخيّر في حين الإنسان الشقي هو الإنسان الشرير...

في حين الحكم الخلقي ينفرد من كل نزعة أخلاقية عقلية تأبى إلا أن تحكم على السلوك البشري... بالاستناد إلى النتائج وحدها، دون النظر إلى الميول والبواعث والمقاصد العميقة... قد تنحرف النتائج بالحكم الخلقي... فالنية والبواعث تلعب دورا لا يمكن إغفاله في تحديد طبيعة الفعل الخلقي. ولما كانت النتائج لا تتوقف على الإرادة وحدها... وحدها الإرادة يمكن أن توصف في أي فعل من الأفعال بأنها خيّرة أو شريرة. فليست إذن، أخلاق النتائج أخلاق قاصرة تظل بطبيعتها عاجزة عن إصدار أي تقييم أخلاق حقيقي على الشخص البشري كما اعتقد الفارابي حينما أهملها. بل لأن هناك صلة وثيقة بين الميل والنية أو القصد من جهة وبين النتائج من جهة أخرى. مما يدفعنا إلى القول بان أخلاق النتائج لابد من أن تُمثل عنصرا أساسيا يدخل في تكوين كل أخلاقية سليمة. وإلا، هل يصح القول من أن الإرادة حين تتجه نحو شيء قيّم، أي موضوع ينطوي على قيمة ما من القيم فإنها لا تستهدف سوى السعادة؟. نتحفظ على ذلك ثانية، لأن الإرادة الواعية لا تعرف شيئا عن هذا السعي المقصود نحو السعادة وإنما هي تعمل أولا وقبل كل شيء على مواجهة الموقف (وان كان من الممكن أن تلتبس عملية البحث عن السعادة في الموقف ولو على صورة باعث لا شعوري)...

والظاهر أن دعاة مذهب السعادة عموما، يميلون في الغالب إلى تجاهل وجود ضروب مختلفة من السعادة(عدا ما هو أقصى أو أسمى). وهل يكفي إقصاء ونبذ كل تجربة شاهدة على وجود أنماط مختلفة من السعادة؟. بدعوى عدم رقيها إلى ما هو مطلوب... فما جدوى هذا المطلوب إذا كان لا يتجسد إلا عند ذوي العقول الفعالة؟. أليس من الحكمة أيضاً أن نميز تمييزا واضحا بين سعادة وأخرى؟. وربما ما عبّر عنه أبيقور بقوله: «إنه لخير لك أن تكون شقيا وعاقلا، من أن تكون سعيدا وأحمقا»، إنها أكبر حكمة خالدة.

ومن التحفظ أيضاً اعتبار السعادة «قيمة في ذاتها»، لأن السعادة ذاتها (في منظومة القيم) لا يمكن أن تعد معيارا أخلاقيا بل المعيار شيء باطن فيها، ألا وهو مضمونها الخاص أو كيفيتها الخاصة. ذلك ما نجده عند

المتصوفة ومختلف الأديان. . . في مسألة الخلاص والنجاة والاتحاد بالله والصفاء الروحي. . . وبناء عليه، فإن الفيلسوف النفعي لا يملك سوى أن يُعد النظام والوفاء والعلاقات القائمة على العدل «قيما» أخلاقية. . . لأن المعيار الحقيقي في كل «سعادة» لابد وأن يظل شيئا آخر غير السعادة ذاتها. حتى وان كانت ضروب السعادة مختلفة لكن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بما للسعادة من قيمة، بما أن السعادة أعلى قيمة في الحياة أو أنها القيمة الوحيدة. وربما كان الخطأ الأكبر في اعتقادنا هنا، هو تحويل السعادة من مجرد قيمة إلى مذهب أو فلسفة أخلاقية بأسرها.لأن السعادة بوصفها قيمة أخلاقية تختلف جذريا، عن كل ما عداها من قيم. فهي لا تمثل كيفية أخلاقية تنسب إلى الشخص (وإن كان فاضلا)، بل تمثل (أي السعادة) واقعة محايدة بالنسبة إلى كل من الخير والشر. إن لم نقل أنها سابقة على الواحد منهما والآخر. لذا من العسير أن ندخل السعادة في عداد الخيرات أو في عداد المطلق وهي تحمل طابعا عاما مشتركا يتجاوز كل حصر أو تأطير مسبق..كمالا تدخل دخولا جوهريا في صميم التكوين الحقيقي للقيم بل تظل مجرد قيمة وجدانية valeur émotionnelle ومع ذلك فان للسعادة علاقة وثيقة بكل ما يحمل طابع الخير، أو هي مرتبطة جوهريا بعملية تحصيل الخير أو امتلاكه. ما عبر عنه «هارتمان» في اعتبارها قيمة انفعالية، تصاحب أية حالة نفسية يكون فيها امتلاك شعوري حقيقي. وعليه، السعادة ترتبط كليا بسلسلة القيم كلها من أعلى الفضائل وأكثرها روحانية حتى أدنى الخيرات الخارجية وأشدها ابتذالا. فما يبذل في سبيل الحصول على السعادة قد يقودنا إلى العجز المستمر عن التمتع بها (ونحن في هذا نشير إلى إطلاقية ونسبية السعادة). إن السعادة في الأخير هي مقولة أخلاقية أو صورة كلية للإحساس بالقيم.

نخلص من ذلك، أن ملاحظاتنا هاته لا تغنينا عن الدعوة إلى قراءة الفارابي بأفضل مما علق في أذهاننا إلى الآن. إذ ليس ثمة من التأمل المُبالغ في إظهار أن السياسة لا يمكن أن تنفصل عن الأخلاق ابتغاء غاية من الغايات، فالسلطة مثلا التي تحاشاها الفارابي وانصرف عنها. . . هي وسيلة أو تحقّق تقني للسياسة بالمعنى الأوسع أو الأخلاقي لها. فالفارابي

اتجاهها، اهتم بالبحث عن القوانين المطابقة لطبيعة الأشياء أي لتأسيس المدينة والحفاظ على دولة قوية فاضلة عادلة من خلال توفر شروط رئيسها. . . وهذه القوانين تصدر عن وجود بعض الوقائع، مثل طبيعة الإنسان أو طبيعة المجتمعات الإنسانية، وطبيعة الأهواء والرغبات. . . والسمة الضرورية للعلاقات التي تربط بعضها ببعض. لهذا الفارابي يقرّ بأن كل سياسي لا يطبق هذه القوانين آيلٌ عمله إلى مضادات هذه المدينة من خلال الأوصاف التي عدّدها وأفاض فيها. بهذا تكون أفضل قراءة، غير ساذجة للفارابي، قد تحققت من خلال هذه القراءة الأخلاقية التي تعي، أن الفارابي قد حدد أيضاً القواعد العامة لكل سلوك سياسي (ما جاء في جوامع السياسة). في أن على السياسة أن تتصرف دوماً كما لو أن البشر كانوا على الدوام إما أخيارا أو أشراراً، في حين «الوسط الفاضل» يُعد من الممكنات في تحقيق التوازن. ذلك أنه لا وجود لخلاف حقيقي بين متطلبات السياسة ومتطلبات الأخلاق، فكلتاهما تصدر في نظره عن الطبيعة الإنسانية وضروراتها، فأخلاق الفارابي وسياستُه على حد سواء، لا تتعلقان إلا بالغايات من الأفعال، (في مقابل أخلاق «ميكيافيل» التي اهتمت بالأفعال دون الغايات القصوى أو المجردة).

من ذلك نعتقد، أن الفارابي استطاع أن يقيم أخلاقاً جديدة إنسانية (حتى وإن كانت أرستقراطية عند البعض) المهم، هو وجوب الاعتراف باتفاق الأمرين في آثار الفارابي اتفاقاً تاماً بوحدتهما، بأن لا وجود بالأصل لسياسية بدون أخلاق كما أن الوجود بلا سياسة هو وجود لا إنساني حيادي أخلاقياً، ولا يطاق من جهة أخرى. فالوسط الفاضل والجميل هو أساس الفضيلة، والخير والشر هما قيمتان أخلاقيتان، يجب السعي في اكتساب إحداهما (ما قرره في سُبل التحصيل). والقول بأن الأخلاق تشتمل على السياسة، يتضمن افتراض وجود نظام كلي مغاير تماما لما هو سائد في المدن. . . تكون الأخلاق مبدؤه، وتكون السياسة عنصراً من عناصره. والبحث الجاد في اعتقادنا يكمن في إمكانية وجود اتصال مستمر في الواقع بين الفضائل السياسية والفضائل الأخلاقية باعتبارهما معا ينتميان إلى مبادئ واحدة ويندمجان في نظام واحد. فأحكم الناس أفضل الحكام، والدولة

الفاضلة علامة على الاتفاق البديهي بين السياسة والأخلاق.

وعليه، يمكن حل تناقض السياسة والأخلاق إذا ما تجاوزنا النظر من داخل دائرة السياسة والأخلاق، إلى النظر في واقع أو لدى كائن قادر(فاضل بالتعبير الفارابي) على احتوائهما وتجاوزهما. أي عبر الإرادة والاختيار الإنسانيين. وعلى هذا يتم الاتفاق على الإبقاء على التصور، بأن الأخلاق والسياسة ماهيتان لا تنحل إحداهما في الأخرى وأنهما يُؤلفان نظامين مختلفين بطبيعتهما ومن المحال إرجاع أحداهما إلى الآخر. باعتبارهما يندمجان في منظومة عمل متبادل؛ أي بين الفضائل أو القيم المنجمة عنهما.

(كقيمة العدالة مثلا من حيث هي قيمة سياسية وأخلاقية في آن). كلاهما إذن يسعيان إلى تحصيل السعادة. وهنا يتعذر الإقرار بالصفة الجدلية التي تشدّ إحداهما إلى الأخرى.

لقد أشرنا في مقدمة هذا الكتاب إلى الأهمية التي تكتسيها مسألة القيم والأخلاق في أيامنا هذه. وبما أن القيم القديمة تبقى حاضرة تزاحم القيم الجديدة، في كل عصر، فإن قيم الماضي لا تسمح بانبثاق قيم جديدة من داخلها بفعل التطور والاحتكاك مع الثقافات الأخرى، إلا إذا تم الفصل فيها بين ما يُلائم العصر وما لا يُلائمه. وغني عن البيان القول، إننا في عصرنا هذا نحتاج إلى كثير من المروءة وإلى كثير من العمل الصالح... أما قيم «الطاعة» والخنوع ونُشدان «سعادة» فردية موهومة أو «الفناء» في المطلق والهروب من الدنيا... ، فلست أظن أنها قادرة على جعلنا أكثر قوة واستعدادا لمواجهة التحديات التي يطرحها عصرنا. نقول هذا، رغم السؤال الذي لا زال يراودنا عن منزلة الفارابي بيننا اليوم... سؤال يظل مفتوحا وأردناه كذلك، بسبب المماثلة التالية: وهي أن فلسفة أرسطو كانت تبدو في نظر كثير من علماء الإسلام ومفكريه العلم الذي لا يفقد راهنيته وعالميته... فالحضور الفارابي اليوم ليس حضورا زمنيا (أي يُفهم على نحو خطي أو تصاعدي). فكل مفكر عظيم هو حديث بقدر ما يكتسب فكره بالنسبة إلينا نحن المعاصرين راهنيته وعالميته. ولربما مازال أفلاطون والفارابي والغزالي وابن عربي أكثر حضورا وحداثة بل وأكثر راهنية...

ألا تقتضي الحداثة التي ننشدها، العودة إلى الأقدمين من جديد لإعادة فهم التراث وتأصيل الأصول لإعادة التأسيس والبناء أي لإعادة التأويل... فالمفكر يحيا زمنه وعصره ويتأمل تجاربه ويعي ذاته ويعقل عالمه. فالاستعادة في ما بَحثنا وتطلعنا... ليست دائما مجرد تكرار ولا مجرد شرح وتفسير للنصوص. وإنما هي إعادة فهم وبناء بالانفتاح على الواقع. ذاك ما فعله الفارابي في مؤلفاته ورسائله... التي تكشف فيها قراءته الخاصة لواقعه ورؤيته المميزة لذاته وللعالم. ولا يهم في اعتقادنا، إن كان الفارابي حالما أم عالما... المؤكد أن الأهمية التي يحتلها «العلم المدني» أو السياسة المدنية في مؤلفاته وفكره تقوم دليلا على سعيه إلى إصلاح الواقع السياسي والاجتماعي في عصره، بالطريقة والأسلوب اللذين يخصانه كفيلسوف.

في الأخير، نتساءل عن مدى وصولنا في البحث عن الإنسان الأخلاقي الجديد وفق التصور «الإيتيقي» الذي أعلنا عنه في المقدمات؟ يصعب الجواب لأكثر من اعتبار... خاصة ونحن أمام لائحة جديدة، من المفاهيم حلّت محل اللائحة القديمة، من مثل ما تثيره اليوم، تكنولوجيا البيولوجيا الطبية من أسئلة أخلاقية، تحتاج الإجابة عنها لتحليل فلسفي، وهي من الأهمية بحيث تتوقف على إجابتها الأحكام الأخلاقية والدينية والقانونية المرتبطة بموضوعات مثل (تكنولوجيا الإخصاب) و(الهندسة الوراثية) و(الاستنساخ الحيوي)...

إن التقدم الخلقي في التاريخ متمثل في توسيع الدائرة التي يطبق فيها، على اعتبار أن أخلاق الإنسان الحديث ليست بالضرورة أسمى من أخلاق البدائي... والنشاط الأخلاقي مرادف لاستعداد الإنسان لأن يفرض على نفسه قاعدة معينة للسلوك، وأن يختار ما يعتبره الأحسن من بين وجوه تصرف عديدة، وأن يتخلص من نوازعه الدونية، يجب على الإنسان أن يفرض على نفسه قاعدة داخلية حتى يستطيع أن يحتفظ بتوازنه العقلي والعضوي، إن الدولة قادرة على فرض القانون على الشعب بالقوة، ولكنها لا تستطيع أن تفرض عليه الأخلاق، فيجب أن يدرك كل فرد ضرورة فعل الخير وتجنب فعل الشر، وأن يرغم نفسه على إتباع هذا المنهج ببذل جهد

إرادي. لأن العقل، وقوة الإرادة، والأخلاق ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً.

وعلى هذا فإن القيم الأخلاقية الصحيحة ينبغي أن تعتبر بمثابة مطمح إلى الوجود الإنساني الكامل، ولا يسوغ لها أن تغفل امتدادها إلى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية، لقد ألمح الإغريق القدامى إلى اختلاف العادات الأخلاقية وتباينها، فما يظهر في ثوب الخير والصلاح في مجتمع، يبدو على العكس شراً وغير صالحٍ في مجتمع آخر. إن كل قاعدة حميدة في وسط لا بد وأن تكون موضع الذم والتحقير في وسط آخر، على الرغم من أن بعض المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى، كمذاهب (أفلاطون) و(أرسطو) و(كانط)، رامت أن تمثل الأخلاق السرمدية الخالدة، أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين، أو بيئة معينة.

لقد سعت الفلسفة من خلال دراسة (الأخلاق) إلى فهم الإنسان ومكانته، وقد اختلف اهتمام الفلاسفة بالإنسان من عصر إلى آخر، ولكن الهدف كان دائماً هو الارتقاء بالإنسان من المستوى الحيواني إلى أعلى درجات الرقي الفكري والروحي بمقدار ما تسمح قدراته وملكاته. والإحساس الصادق بالواقع هو تلك النظرة النافذة التي تقول أنه بالمثل الأخلاقية المتعقلة وحدها يمكن الوصول إلى علاقة سوية بالواقع، وبهذا الطريق وحده يمكن للإنسان والمجتمع أن يكتسب كل القوة التي يمكن استعمالها في السيطرة على الأحداث، وبدون هذه القوة نسلم أنفسنا لاستعبادها، مهما حاولنا.

وإذن لا يمكن للحضارة أن تتجدد إلا إذا نشأت في عدد من الأفراد نزعة عقلية وأخلاقية جديدة مستقلة عن تلك السائدة بين الجمهور وفي تعارض وإياه، نزعة عقلية تكتسب التأثير تدريجياً على النزعة الجماعية، وفي النهاية تطبعها بطابعها، ولا سبيل إلى النجاة من الهمجية إلا بحركة أخلاقية[2].

(2) ألبرت اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، ص62.

البيبليوغرافيا

أ - مصادر الفارابي

- الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المنهل، بيروت، 1985.
- الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1988.
- الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق: ألبير نصري نادر، ط3، دار المشرق، بيروت 1980.
- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط7، 1996.
- الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964.
- الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986.
- الفارابي، **فصول المدني**، نشرة دنلوب، كمبردج، لندن، 1961.
- الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق: فوزي متري. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1971.
- الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق وتقديم: الأب موريس بوييج اليسوعي، بيروت 1938.

- الفارابي، **رسالة أبي نصر في السياسة**، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي منشور في **مجلة المشرق**، السنة الرابعة، العدد13، بيروت 1901، محفوظة في المراجع العربية.
- الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1988.
- الفارابي، **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء القومي، بيروت 1991.
- الفارابي، **المسائل الفلسفية والأجوبة عنها**، ضمن كتاب المجموع للمعلم الثاني، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة 1325هـ/ 1907م.
- الفارابي، **التعليقات**، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت 1988.
- الفارابي، **عيون المسائل**، نشرة فردريك ديتريسي، لايدن، 1890.
- الفارابي، **فصوص الحكم**، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة أمير، بغداد، ط1، 1399هـ.
- الفارابي، **شرح رسالة زينون الكبير اليوناني**، ط1، حيدر آباد، الهند، 1349هـ.

ب - المعاجم والموسوعات العربية:

- **القرآن الكريم**
- **أعلام الفلسفة العربية**، كمال اليازجي وأنطون عطاس كرم، مكتبة لبنان، ط4، 1990.
- **لسان العرب**، ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- **المعجم الفلسفي**، إصدار مجمع اللغة العربية: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، 1979.
- **معجم علم الاجتماع دنيكن ميشيل**، ترجمة: إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، 1981م.

ج - المعاجم والموسوعات الفرنسية:

- Encyclopédie philosophique universelle; les notions philosophique - publié sous la direction d'André Jacob PUF. 1990.
- dictionnaire d'éthique et de philosophie morale.sous la direction de canto-sperber 14eme ed quadrige. PUF, T1.

د - المراجع العربية:

- ألبرت اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس.
- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.(ب- ت)
- أفلاطون، **فايدروس**، ترجمة: د. أميرة حلمي مطر، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر.
- أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، نقله إلى العربية. أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ج1، 1924.
- أرسطو، **السياسة**، نقله عن الأصل اليوناني: الأب أوغسطين بربارة البولي، ط2، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1980.
- إبراهيم مذكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ج1، ط2، دار المعارف بمصر 1968.
- إبراهيم العاتي، **الإنسان في فلسفة الفارابي**، دار النبوغ للطباعة والنشر لبنان، ط1، 1998.
- ابن سينا، **كتاب النجاة**، نشرة محي الدين صبري الكردي، القاهرة 1938.
- البيهقي ظهير الدين، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق: كرد علي مطبعة دمشق 1946.
- التهناوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مقدمة الكتاب، ط القاهرة، 1963.
- توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**، منشأة المعارف الإسكندرية ط1، 1960.
- جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس، ط4، دمشق 1951.

- جيل دلوز، **المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1987.
- ج.دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط5، 1981.
- حاتم النقاطي، **مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو**، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1995.
- حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، المجلد الثاني، دار قباء للنشر.
- حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2، دار الفارابي، بيروت، 1981، ط4.
- زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، مكتبة مصر - دار مصر للطباعة، (د.ت).
- زواوي بغورة وآخرون، **أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2، فلاسفة المشرق، تأليف جماعي، جامعة منتوري قسنطينة، 2001/ 2002.
- سحبان خليفات، **الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، (دراسة وتحقيق) منشورات الجامعة الأردنية، ط1، عمان 1987.
- السكندر كويري، **مدخل لقراءة أفلاطون**، ترجمة: عبد المجيد أبو النجار، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، (د.ت.).
- سهير فضل الله، **الفلسفة الإنسانية في الإسلام**، دار النهضة العربية، القاهرة.
- عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1975.
- عثمان أمين، **شخصيات ومذاهب فلسفية**، طبع عيسى الحلبي، القاهرة، 1945.
- عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981.
- عبد العزيز بومسهولي، **الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق**، مطبعة وليلي للطباعة والنشر والوراقة، المغرب، ط1، 2001.

- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط1، بيروت 1962.
- علي عبد الواحد وافي، **فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة**، مكتبة غريب، (د.ت).
- علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق وتقديم: صبحي صالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1991.
- علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، اكتوبر 1998.
- العروي عبدالله، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1997.
- فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997.
- فتحي تريكي، **العقل والحرية**، تبر الزمان، تونس، 1998.
- فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب** المشهور بالتفسير الكبير، ج8، ط1، مطبعة العامرية الشرقية، القاهرة، 1308هـ.
- فهمي جدعان، **الفارابي: مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده**، ضمن نظرية التراث ودراسات عربية إسلامية أخرى، دار الشروق، عمان، 1985.
- فرج الشيخ.، **باحث الفلسفة الرئيسية**. دار الجيل، بيروت/ دار الحارث - الخرطوم، ط1، 1992.
- كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: فتحي الشنيطي، دار النهظة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1970.
- ليبنز، **المونودولوجيا**، ترجمة: ألبير نصري نادر، نشر الأونسكو، بيروت 1965.
- مجتبى مصباح، **فلسفة الأخلاق - دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية**، ترجمة: محمد حسن زراقط، معهد الرسول الأعظم العالي، بيروت ط1، 2000.
- محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية**، مؤسسة الخانجي، مصر، ط3، 1963.

- محمد يوسف موسى، **تاريخ الأخلاق**، مؤسسة الخانجي، مصر، ط1، (د.ت).
- لطفي السيد، **كتاب السياسة - أرسطو**، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
- محمد عابد الجابري، **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية**، ضمن: **الفارابي والحضارة الإنسانية**، وزارة الإعلام، بغداد، 1975-1976م.
- محمد عابد الجابري، **نقد العقل الأخلاقي العربي**، دراسة **تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2001م.
- محمد عزيز لحبابي، **ورقات عن فلسفات إسلامية**، دار توبقال للنشر، ط1، 1988.
- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1998.
- محمد عبد الستار نصار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**، دار القلم، الكويت، ط1، 1982.
- ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، بيروت 1986.
- مصطفى حسن النشار، **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، ط2، مكتبة مدبولي، (د.ت).
- مصطفى الخشاب، **علم الاجتماع ومدارسة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1975م.
- مسكويه أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2 (د.ت).
- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق ـ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، ط1، 2001.

- كارل بوبر، **مدخل العقلانية النقدية**، سلسلة قضايا لبنانية (1)، المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، بيروت 1992.
- هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1969.
- هيجل، **علم ظهور العقل** ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة 1981.
- ولتر ستيس، **فلسفة هيجل: فلسفة الروح**، دار التنوير 1982.
- ول ديورانت، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط4، 1982.
- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، ط1، 1977.

هـ - المراجع باللغة الفرنسية:

- Alexandre Kojev. introduction à la lecture de Hegel. Gallimard 1947.
- Aristote. Ethique a nicomaque. Liv.X ch VII. le plaisir doit être associé au bonheur flammarion.1965
- Aristote. Ethique de Nicomaque, trad. J.Volquin, ed.GF Paris, 1965.
- Aristote -Ethique à eudeme, Renée Houde. Vianney Décarie J. Vrin 1984.liv I
- Aristote. de l'âme.Edmond Barbotin A. Jannone belle lettres 1980.liv II.1
- Aristote, la Métaphysique, Annick.Jaulin. p.u.f.1999. livre, 10-1075A-15.
- BADAWI.A: Histoire de la philosophie en Islam, J. VRIN 1972
- Epicure, Lettre à Ménecée. Collection Epimethée.p.u.f.1990
- F.Chatelet La philosophie de Platon a S-Thomas) livre collectif Collection Marabout... Librairie Hachette, Paris, 1972.
- G. RODIS-LEWIS, La Morale stoïcienne; Les Stoïciens (Gallimard, Pléiade) (PUF).
- Habermas (J): La technique et la Science Comme Ideologie,ed.Gallimard. 1990.
- J.J.Chervalier Le Communauté Politique _ Histoire de la pensée politique CH(4). Gallimard. 2001.
- Janine chanteur: Platon, le désir et la cité, ch. IV. ed.siery.1980.
- Ibrahim medkour: La place D'alfarabi dans L'école philosophique Musulmane, Paris, 1934.
- Kant: critique de la faculté de juger; traduction et présentation d'Alain Renaut Flammarion Paris 1995.

- Michel senellart: machiavélisme et raison d'état. P.U.F: 1989
- Nietzsche:la généalogie de la morale - traduction:Angèle Kremer Mariettie - Edition Générale - 1974 - Paris -
- Nietzsche. la volonté de puissance. Librairie générale française 1991.
- Paul Riqoeur: Le Juste 2 ed esprit 2001.
- Platon: le politique.ed flammarion.1980.
- Spinoza. Traité de L'autorité politique. Traduction, notice et notes par Madeleine Francès, Gallimard, Paris, (1954).

و - المجلات والدوريات:

- مجلة الأصالة، تصدر عن وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، السنة 3 عدد 12، جانفي/فيفري 1973، الجزائر.
- مجلة الأقلام المغربية، ع 1، السنة 2، مارس 1976
- مجلة الفكر العربي العدد 22، سبتمبر/أكتوبر 1981، السنة الثالثة، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان.
- دراسات عربية، عدد3، السنة 20 يناير 1984.
- مجلة المنار، السنة الأولى عدد02، فبراير 1985.
- مجلة دراسات عربية عدد 05، السنة الرابعة والعشرون. . . /مارس 1988.
- مجلة دراسات عربية، العدد 7، مايو، 1985 م.
- مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع - خريف 1988، مركز الانماء القومي، بيروت.
- مجلة الفكر العربي المعاصر - العدد السابع - صيف 1989، مركز الانماء القومي، بيروت.
- مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 43/ 1987 مركز الانماء القومي، بيروت.
- مجلة الفكر العربي المعاصر عدد68/ 69، مركز الانماء القومي، بيروت.
- مجلة الجمعية الفلسفية المصرية- السنة 6 - عدد 6 - 1997م.
- Un siècle de philosophie 1900-2000, centre Pompidou Gallimard paris, 2000.